SUMMA PHILOSOPHIÆ

E

D. THOMÆ AQUINATIS

DOCTRINA

TOM. III. SECT. V. — ETHICA

IMPRIMATUR

Fr. Raphael PIEROTTI, O. P.

S. P. A. Magister.

CONSPECTUS

TOTIUS OPERIS

TOMI TRES, IN SEX SECTIONES DIVISI

TOMUS I	SECTIO I. — Logica.
	SECTIO II. — Physica, pars prima.
TOMUS II	SECTIO III. — Physica, pars secunda.
	SECTIO IV. — Physica, pars tertia.
TOMUS III	SECTIO V. — Ethica.
	SECTIO VI. — Metaphysica.

BIBLIOTHECA THEOLOGIÆ ET PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ
SELECTA ATQUE COMPOSITA
A FRANCISCO EHRLE, S. J.

SUMMA PHILOSOPHIÆ

EX VARIIS LIBRIS
D. THOMÆ AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI
IN ORDINEM

CURSUS PHILOSOPHICI

ACCOMMODATA

A COSMO ALAMANNO, S. J.

EDITIO JUXTA ALTERAM PARISIENSEM VULGATAM A CANONICIS REGULARIBUS
ORD. S. AUG. CONGREGATIONIS GALLICANÆ
ADORNATA
AB AUGUSTINO BRINGMANN, SOC. JES. PRESB.

TOMUS III — SECTIO V — ETHICA

PARTIBUS A COSMO ALAMANNO COMPOSITIS IN EDITIONE PARISIENSI ADJECTA

ALMA COLLEGE
196.82
LIBRARY
al4
Alma, California

PARISIIS, MDCCCXCI
SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOP.-EDITORIS
10, VIA DICTA « CASSETTE », 10
ET APUD FRED. PUSTET, S. SEDIS APOSTOL. TYP., RATISBONÆ ET NEO-EBORACI

15049

DE PARTIBUS
SUMMÆ PHILOSOPHIÆ COSMI ALAMANNI
ADJECTIS

Monui, cum vitam P. Cosmi Alamanni breviter enarrarem (tomo I, pp. VI sq.), eum anno 1624 Papia Mediolanum revocatum, multiplici laborum genere ita esse distractum atque occupatum, ut quam aggressus erat Summam Philosophiæ non compleverit. Vulgaturus igitur denuo duas postremas Summæ partes, Ethicam dico et Metaphysicam, quarum illa tota, hæc magna ex parte ab aliis est suppleta, breviter sane indicandum puto, a quibus, quo consilio, qua ratione id sit præstitum, maxime cum ea omnia in editione Parisiensi vix non omnino taceantur.

Fuit igitur auctor præcipuus hujus editionis ac duarum, quæ in ea primum comparent, partium postremarum Joannes Fronteau (Frontonis) ordinis Canonicorum Regularium S. Augustini, cancellarius tum S. Genovefæ, tum universitatis Parisiensis (1).

Andegavi anno 1614 parentibus honestæ quidem sed mediocris conditionis natus, primis grammaticæ rudimentis partim ab egregio quodam sacerdote, partim in collegio Andegavensi Patrum Oratorii imbutus, rhetoricæ vacaturus Flexense petiit collegium, quod tunc cura et industria Patrum Societatis Jesu et doctrinæ laude et morum integritate florebat plurimum. Anno 1631, ætatis suæ decimo

(1) Cum ea, quæ hic breviter digessi, omnia deprompsissem ex codicibus typis nondum descriptis, qui Parisiis in bibliotheca S. Genovefæ asservantur, meum esse duxi præcipuos locos ex monumentis quam accuratissime descriptos hic adjungere.

Itaque usus sum imprimis opere, cui titulus : « Les vies des hommes illustres en sainteté, en doctrine et en dignité, de l'Ordre des Chanoines Réguliers en France, par le P. C. du Molinet », conscriptum circa annum 1667, cujus in ea, quam dixi, bibliotheca inter codices manu scriptos plura asservantur exemplaria notata : H. f. 15-15², H. f. 16, H. f. 33. Quæ hic subjungam desumpsi ex cod. H f. 15², pp. 645-737. *Jean Fronteau, chanoine régulier, chancelier de Ste-Geneviève et de l'Université de Paris*, ita tamen ut ea, quæ in cod. H. f. 16 alia manu correcta vel adjecta sunt, uncinis inclusa adjicerem. Ex hoc enim opere fere omnia derivata sunt, quæ Niceron (Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres), aliique de Joanne tradunt. Legimus igitur l. c. p. 659 : « Arrivant à Ste-Geneviève il y fut receu tant du P. Général que de tous les religieux, dont sa réputation avoit desja acquis l'estime et l'amitié, avec tous les témoignages d'affection et de bienveillance, qu'il en pouvoit attendre Il continua sa théologie sous M. Betille, docteur de la maison de Navarre, qui enseignoit les religieux à Ste-Geneviève et y eut pour compagnons les PP. Lefebure, Pinterel et autres, dont l'esprit et la capacité répondoient aux mérites de ce nouvel escolier, de sorte que les estudes y furent fort ferventes, les disputes fréquentes et les fruits, qu'ils en remportèrent, très considérables ».

« Comme le P. Fronteau surpassoit encore les autres, il fut choisy l'année 1637 pour enseigner la philosophie à un nombre considérable de religieux; ce qu'il fit avec toute la diligence, la fidélité et les succés qu'on pouvait espérer de sa piété et de sa capacité. Ayant toujours fait estime de la doctrine de S. Thomas, dont il avoit pris les premières notions dans les escoles des pères Jesuistes [sous le P. Bagot], qui font profession de suivre le docteur angélique, il fut bien aise de trouver le P. Général dans les mesmes sentimens. C'est pourquoy il lui persuada de faire enseigner la Somme dans toute la congrégation et quitter Becan, Gamaches et Merat, qu'on y avoit suivy jusques à ce temps, s'attachant fortement aux maximes de ce Saint Docteur, qui sont les plus solides et les plus approuvées [et qui ont plus de rapport à ceux de S. Augustin nostre législateur]. Il trouva de la difficulté dans les commencemens à establir les principes de S. Thomas et les faire concevoir à ses escoliers aux premiers cours de théologie, qu'il fit à Ste-Geneviève l'an 1639, en ayant pris d'autres dans la philosophie. C'est pourquoy il se servit de cette occasion pour remontrer au P. Général, qu'il seroit à propos d'enseigner une philosophie dans la congrégation, qui fust conforme aux principes de ce saint Docteur, tant pour disposer de bonne heure les esprits à mieux prendre cette doctrine, que pour épargner le temps et la peine aux escoliers de prendre des escrits, aussy bien qu'aux maistres de les dicter ».

« Il trouva que celle que le P. Alamannius Jesuiste avoit composée eust esté fort propre à ce dessein, si elle eust esté com-

septimo novitius, et anno proxime sequenti professus, Canonicis Regularibus ordinis S. Augustini est adjunctus. Ejus ordinis cœnobia, quæ eatenus singula per se exstiterant, illo ipso, quo Joannes se eis aggregavit, tempore, maxime in Gallia, eo nitebantur, ut in unum coalescerent Congregationis Gallicanæ corpus, agente id imprimis Carolo Faure, qui primus ei præfuit.

Inde factum est, ut Joannes Fronteau, postquam in collegio Flexensi canonicus regularis, Philosophia a PP. Fresson et Gaultier, Theologia vero paucis annis a P. Bagot aliisque magistris excultus esset, anno 1636 a summo congregationis moderatore Lutetiam Parisiorum ad præcipuas ordinis sui scholas in cœnobio S. Genovefæ constitutas sit evocatus.

Hic emenso Theologiæ curriculo sub magistro Betille, ex collegio Navarrico ad regendas scholas S. Genovefæ adscito, Joannes ad docendam primum anno 1637 Philosophiam, deinde anno 1639 Theologiam in scholis suæ congregationis apud S. Genovefæ est destinatus. Quæ quidem munera singulari industria obivit.

Cum in collegio Flexensi a Patribus Societatis Jesu, ex instituti eorum ratione, præcipuo studio doctrina S. Thomæ de Aquino esset imbutus, id Parisiis sociorum suorum studiis præfectus maximopere egit, ut eadem doctrina discipulos suos egregie excoleret. Itaque in Theologia Summam S. Doctoris enarrandam suscepit. At brevi perspexit, se frustra laboraturum, nisi a philosophis quoque liber aliquis interpretandus assumeretur, qui ad eadem Angelici Doctoris principia esset exactus.

Prægrandem ejusmodi librorum copiam perlustranti occurrit Summa Philosophiæ a Cosmo Alamanno vulgata. Quam ut conspexit, ita adamavit, ut confestim consilium ceperit illam denuo typis describendi suorum discipulorum usui, iisque partibus quæ deerant ipsam supplendi. Quod animo conceperat, mira celeritate, adjuvante quodam socio P. Lefebure, ita perfecit, ut in duabus, quas adjecit, partibus componendis eadem plane qua Alamannus usus sit ratione.

At proh dolor, his lætis initiis non respondit eventus. Etenim Joannes paullo post a Theologia ac Philosophia ad studia multiplicis litteraturæ atque priscæ antiquitatis deflexit, de quibus plura vulgavit volumina reconditioris eruditionis laude præclara. Præterea cum anno 1640 prodiret Augustinus ille Jansenii, Joannes eum genuinum sancti patris sui Augustini fœtum ratus, spurium eo qui vero debebatur amore complexus est et fovere cœpit (1). Denique simili fraude paullo post Car-

plète et eust eu une morale et une métaphysique plus ample. Il prit donc résolution avec le Père Lefebure de ramasser dans toutes les œuvres de saint Thomas les questions, qui se traittoient d'ordinaire dans ces deux parties de la philosophie avec les raisons pour les appuyer, et les ayant réduit dans le mesme style et la mesme méthode qu'Alamannus avoit suivy, ils les adjoustèrent à ses œuvres. Ensuitte de quoy ayant pris l'approbation des docteurs de Sorbonne [de messieurs Morel et Le Moyne docteurs de Sorbonne], ils les firent imprimer in folio ».

« Le Pere Fronteau y fit deux épistres liminaires, l'une à M. le cardinal (de La Rochefoucault) et l'autre au P. Faure, dans lesquelles il fit desja paroistre un échantillon de ses éloquences et de ses belles pensées, dont il a depuis enrichy tant d'excellens panégyriques, desquels nous parlerons dans la suite. Cet ouvrage fut le premier où le nom du P. Fronteau parut en public, qu'il rendit depuis si célèbre et si recommandable ».

« Ce fut en ce temps-là, que le P. Fronteau fit connoissance et lia amitié avec le Père Petau et Sirmond par le moyen du Père Bagot, qui estoit venu enseigner la théologie au collège de Clermont. Il les voyoit tous très souvent et fort familiairement et les consultoit en ses difficultés ; aussy recevoit-il de ces trois hommes consommez en vertu et en science des témoignages d'estime, d'honneur et d'affection, qui faisoient quelquefois rougir sa modestie en public, lors qu'il alloit disputer aux thèses, qui se soutenoient en leur collège ».

In his monumentis indagandis singulari me adjuvit benevolentia Carolus Kohler, unus ex præfectis illius bibliothecæ cui proinde hic eas quas ei debeo refero gratias.

(1) Cf. de ea re cod. H. f, 15[2] bibl. s. Genovefæ, pp. 671 s.

tesii errores in scholas philosophicas irrepserunt (1). Ineunte vero sæculo decimo octavo utraque lues e scholis S. Genovefæ erat depulsa, proscriptis ex ea et Jansenii et Cartesii libris (2).

Novam, quam adornavit, Alamanni editionem Joannes Fronteau epistola inscripsit Carolo Faure, supremo totius congregationis moderatori; quæ quidem epistola in uno alterove ejus editionis exemplari primo præfixa est volumini, licet in plerisque, quæ vidi, desideretur. Simili epistola quintum, quod integrum adjecit, volumen obtulit Cardinali de La Rochefoucault. Utramque epistolam hic subjungam, ne quid ex iis neglexisse videar, quæ in editione Parisiensi adjecta sunt Ticinensi.

Franciscus EHRLE, S. J.

(1) Quotannis litteris e domo superioris generalis apud s. Genovefæ ad singula cœnobia transmissis socii omnes de rebus congregationis edocebantur. Jam vero in ejus generis epistola : *Relation de ce qui s'est passé en la Congrégation des Chanoines Réguliers en France durant l'année* 1674, quæ in bibliotheca S. Genovefæ in volumine notato Z. 943 continetur, hæc inter alia leguntur p. 5 ; « Le P. le Bossu a fait imprimer un petit livre pour accorder ensemble les deux plus grands philosophes que les siècles passez et le présent ayant veu, qui semblent avoir eu des principes bien différents, sçavoir Aristote et Descartes, en quoy il a fort bien réussi ».

(2) Regulæ canonicorum regularium congregationis Gallicanæ de studiis Philosophiæ et Theologiæ (*auctore Petro Lallemant*) Parisiis ex typographia Ægidii Blaizot in palatio Bavariæ prope portam S. Marcelli 1676, p. 37, cap. IV. n 7. « Sicut autem Theologiæ professores de philosophicis non tam disputare debent, quam velut posita et constituta afferre; ita nec philosophis liceat præmature quæstionibus theologicis immorari. Ac præterea non liceat his quoque Philosophiam suis dictare, cum primum ex principiis operibusque divi Thomæ confectus fuerit totius Philosophiæ cursus, quem tum verbis tantum, non scriptis explicabunt ». — Décrets des chapitres généraux des chanoines réguliers de la congrégation de France, revùs et confirmez par le chapitre général, tenu en l'année 1694. Paris, Simon Langlois 1694, p. 45; Décrets sur les règles des étudiants : 1. Les régents de Philosophie enseigneront une doctrine conforme aux principes de S. Thomas; ils enseigneront la Philosophie de Goudin jusqu'à ce qu'on en ait fait imprimer une à nostre usage.

REVERENDISSIMO ET AMANTISSIMO IN CHRISTO PATRI

P. CAROLO FAURE

MONASTERII SANCTÆ GENOVEFÆ ABBATI COADJUTORI

ET CANONICORUM REGULARIUM ORDINIS SANCTI AUGUSTINI

Congregationis Gallicanæ Præposito Generali

D. D. D. AMANTISSIMI FILII

Qui toti te vivimus, toti te fervemus, hic adsumus amantes, Reverendissime et amantissime Pater. Fecimus quod imperasti : en obsequii nostri debitum solvimus. Fecimus quod voluisti : en amoris nostri munus offerimus. Opus hoc philosophicum multis dicari potuit, alteri non debuit quam tibi, ut amori quo jussum est consecratum, æternos parturiat amores; ac inviolato posteris monumento sit, quantum diligis, qui sic diligeris. Ne mireris insolita loquentes, nihil novi patimur, erumpunt flammæ quas accendisti, prodit amor quem peperisti, quæque diu tumuere pectora, jam disrupta patent, ut videas, quarum sis author flammarum, quanti sis parens amoris. Jam dudum voluit animus, numquid in manus veniret, quod amantissimo Patri pro munere allatum, nostri erga ipsum amoris flammas aperiat. Sed occasione sibi obsequii data, in debito, muneris materiam invenit, ut dum officio solventis fungitur et offerentis, se in amore probet obsequentem et in obsequio contestetur amantem. Nec mirum si nobis idem est amare quod obsequi, qui Patrem te habemus eodem imperantem, imo viventem, quo amantem : tanquam non aliunde tibi sit vivere, et amare. Nemo quisquam igitur insolentiæ amorem nostrum insimulabit, quasi se temeritatis alliget, dum Abbatem Reverendissimum, ac Præpositum suum generalem sic alloquitur : timori enim nihil loci est, quia filii sumus; totique filii, quia totus Pater es, quicquid es, totus amans es, totusque amor. Quorsum tot amplexus? Proderit nihil amari, si redamare non licet. Ergone tibi adire pectora et ibi sus deque viscera versare, nec nobis vel exclamare licebit, quod vincimur, quod inflammamur? Hic jactandi non est animus : unde enim? Hoc tamen affirmamus, quod multum diligimus; adeoque pectori intimus es, ut quamvis ad centesimum annum sese ætas extendat, tui tamen meminisse futurum sit satis, ut accendamur. Sed nihil tanti est, profiteri quod diligimus, nisi prædicamus quantum diligimur. Hoc primum, hoc maximum est, quod nimirum faciet insontes, si plus audemus quam par sit. Æqualis est se prædicare amantem; fatemur : sed tua culpa est, si culpa est, qui te primum æqualem, imo unum, adeoque unum nobiscum fecisti, ut non alio quam te vivere, non alio quam te animari videamur. Inde ergo amamus quod amamur, inde fervemus quod diligimur. Et si quid peccati est, illius est, qui tot incendiorum fœcundum pectus gestitat, tot flammis fœta verba contorquet. Sed pauca hæc sint satis, ut liquido constet, hoc operis, tui mandato, tuorumque gratia susceptum, et ad finem tandem perductum, non alteri quam tibi dicatum oportuisse, quo huicce deinceps Philosophiæ operam daturi intelligant omnes, quantum sibi amoris sit acquirendum, qui Patrem Avum Atavum Proavum te, omnis amoris omnino plenum, singulari Dei in se beneficio, fuerunt sortiti. Hujus nos rei oculatos testes hîc profitemur : huic, idipsum millies experti, subscribimus.

Tui amantissimi et obsequentissimi filii

F. F. F. F. J. F.

EMINENTISSIMO S. R. E. PRINCIPI

CARDINALI DE LA ROCHEFOUCAULT

Præsentio quid animi plerisque omnibus super hocce operis tibi consecrati futurum sit, Cardinalis Eminentissime. Primum enim a principio, nemo quisquam est, qui non facile credat, nos, tibi nempe plane addictos obstrictosque, aliquid muneris afferre : aut honorem jam inde nostris ab incunabulis tibi debitum rependere. Decipiuntur mentis totius, res aliter habet. Gratias agere possumus, sed non referre ; fatemur obstrictos, sed eo genere beneficii, quod nec mutuum reposcat, nec habere queat. Munus ergo non afferimus, sed rogamus : debitum non solvimus, sed exigimus. Quî istud autem, dicam ingenue. Infiniti sunt qui suorum operum tuo nomine frontem consignant, sed diversus est diversis tecum agendi modus. Alii namque tibi ut in omnibus de se bene merito gratias, quantum in se est, infinitas et immortales persolvunt ; et jure. Alii te ut Ecclesiæ principem et religionis Catholicæ Cardinem Eminentissimum salutant ; et merito. Alii demum ut Cleri defensori acerrimo fausta, æterna, divina precantur ; et bene. Hæc quidem tibi debemus, sed communi omnium sorte : eadem precamur, at voto omnium communi. Sed aliud est nobis hic genus salutationis usurpandum, quo non modo a cæteris distincti secernimur, sed etiam quo omnes superamus : illudque est, quod tui sumus, tuque noster es. Tui sumus, ita est ; et quam bonum est nobis a te esse, tam tuos nos profiteri gloriosum. Quid autem illud nominis honoris et gloriæ nobis portendit, dicere supersedeo : inde tamen prosperitatis nostræ omen accipimus, dum id solum pro monumento sibi posteri traditum viderint, se nimirum clericalis ordinis portionem aliquam, totius Cleri principem, tutorem et Cardinem, parentem habuisse. Hic non est animus persequi singula, alia est ista materia, et suo servata secreto : indicasse nonnulla plus satis erit ut constet, quod licet ad majora te Deus designaverit, nec aliquibus tantum, sed omnibus dederit, ita tamen attemperate nobis in omnibus adfuisti, quasi non aliis destinatus quam nobis, nec aliorum futurus parens quam nostri. Factus es Sylvanectensium Episcopus : quanto Dei in nos amore, quantâ providentiâ ! ut nimirum opportunam renascenti in monasterio sancti Vincentii huicce ordini ferres opem, natumque foveres eum, qui oppido sine te, aut in ipso partu obiisset, aut statim natus evanuisset. Inde monasterii sanctæ Genovefæ Abbas a Christianissimo rege constitutus, nulli impensius operam dedisti, quam ut Canonicos Regulares, per te demum regulares vere factos, in eodem Monasterio insereres, unde in magnam arborem provecti, ramos sibi producerent, productosque fœlici propagatione dilatarent. Fecisti, accersisti, admisisti. Hactenus quid non tui in nobis ? Nonne per te vivimus, quod vivimus : per te sumus quicquid sumus ? Aliud est quod insuper addam. A summo Pontifice reparationi diversorum ordinum præpositus, illud negotii sedulo et diligenter insistere cœpisti : sed nostri potissimum instaurationi tanto cum labore et assiduitate tali incubuisti, ut totus ei, nec alteri, deditus videare. Testantur id diversa per distinctas hujusce regni urbes monasteria, quæ squalore diu multumque obtrita, pristinæ claritati restituisti. Testantur id innumeri per diversa hæc monasteria Religiosi Canonici, quibus nihil magis suave est, et honorificum, quam ubique gentium te appellare parentem ; laudare sui reparatorem. Jam vero quid non securitatis sumus habituri, tali affixi Cardini ? quid non splendoris, sic Eminentem nacti parentem ? Quantum autem odoris sparget clericalis hic ordo per Gallias, qui totus natus est sub Viola ? Quos fulgores emittet, qui totus crevit sub Purpura ? Non ignoro quam multi sint qui id honoris nobiscum dispertiunt, tan-

quam utrisque commune sit te habere parentem. Sed nec illud gloriæ tibi denegandum, multos habere quos pepereris : nec illud felicitatis ipsis invidendum. Unum nihilominus est quo etiam his omnibus præstamus, te nempe, non modo sæpius videre, quod suavissimum ; frequenter alloqui, quod jucundissimum ; sed semper habere, quod maximum est. Ades enim nobis : ades autem ; ô inertiam locutionis ignavæ : imo vivis nobiscum, vivisque quasi unus nostri. O quantum laudis in illo contuli « quasi unus nostri » ! An quia eminentem te deprimis ? An quia humiles nos erigis ? Utrumque admittimus, quia utrumque laudis plenum est et admirationis. Hinc ergo totus noster es, licet totus omnium, eminensque omnibus. Hinc munus non afferimus, sed rogamus. Privatorum enim est, inter se esse munificos ; nec genus est honoris, quod magis deceat Eminentes quam invocari. Hinc debitum non solvimus, sed exigimus. Cum enim te fecisti parentem, fecisti et debitorem, quem proinde implorare liceat, si subest necessitas, aut cogit egestas. Fecisti autem : fieri enim debitorem infirmi est, vel infimi : at seipsum facere, aut Dei est, aut Deo proximi. Quid porro est quod rogamus, aut exigimus in hocce operis tibi nuncupati ? Illud nimirum, ut nascenti Philosophiæ ea benignitate adsis et faveas, quam inde jam a principio fuimus experti. Præfecit sibi Divum Thomam, cujus sub auspiciis cursus philosophicos perageret : nihil non fausti sub ejusmodi duce auguratur : sed certior erit ominis, consilium si approbes, adjuves incœptum. Aderis ergo ; neque enim aliud a parente sperare fas est, cujus sumus

Humillimi et obsequentissimi

C. C. R. R.

LECTORI BENEVOLO

Ecce tibi, Candide Lector, Philosophiam moralem, quam huic operi ideo additam voluimus, ne quid in eo quod desiderares abesset. Hanc porro Physicæ postremam fecimus, tum ut locum sæpius a sancto Doctore sibi adscriptum haberet ; tum quod in ea multa sint haudquaquam intellectu facilia, quæque difficultatem facessant, nisi quis ad ea his, quæ in libris de Anima docentur, apprime eruditus accesserit ; tum denique ut materiæ ac rerum servato ordine, postquam illic ex quibus, et a quo sis, compertum habueris, hic quo tendas, quave iter instes edocearis.

APPROBATIO R. P. GENERALIS

Ego Fr. Carolus Faure Abbas Coadjutor Monasterii Sanctæ Genovefæ, et Canonicorum Regularium Ordinis S. Augustini Congregationis Gallicanæ Præpositus Generalis, concedo, ut hic tractatus continens Philosophiam Moralem D. Thomæ Doctoris Angelici huic operi a nostra schola philosophica in usum sibi vindicato, recens additus et Doctorum judicio approbatus typis mandetur. In cujus fidem has litteras manu nostra subscriptas et officii nostri sigillo munitas dedimus Parisiis die 20 Januarii 1639.

Fr. Carolus Faure.

APPROBATIO DOCTORUM

Nos subsignati sacræ facultatis Theologiæ Parisiensis Doctores testamur legisse et diligenter examinasse tractatum, cui titulus est *Tertia pars Summæ Philosophicæ e D. Thomæ Doctoris Angelici Doctrina*. In quo nihil deprehendimus quod adversetur doctrinæ sanctæ Ecclesiæ Catholicæ, Apostolicæ, Romanæ: in cujus rei fidem præsentibus subscripsimus die 7 Augusti Anno 1638.

A. Bachelier. A. Vaultier.

Legerunt insuper et approbarunt Le Moyne, et Morel, Doctores ejusdem Facultatis.

SUMMA PRIVILEGII A CHRISTIANISSIMO REGE CONCESSI

Ludovici XIII Galliæ et Navarræ Regis auctoritate sancitum et patentibus ejus litteris cautum, ne quis in regno ipsius aliisve in locis ejus ditioni subjectis intra decem proximos annos a die perfectæ primæ impressionis inchoandos ac numerandos excudat, vendat, excudendum vendendumque quovis modo et ratione curet tractatum, qui inscribitur *Tertia Pars Summæ Philosophicæ e D. Thomæ doctrina de Philosophia Morali,* præter Petrum Billaine bibliopolam juratum Parisiensem, aut illos quibus ipsemet concesserit, sub pœna confiscationis librorum aliisque pœnis originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis 24 Septembris Anno 1638.

Sic signatum

De Mandatis Regis. I. Matharel.

Perfecta fuit prima editio die prima Aprilis 1639.

BREVIS CONSPECTUS

SCRIPTORUM S. THOMÆ

QUÆ IN EDITIONE ROMÆ AN. 1570 VULGATA

CONTINENTUR

SUMMA THEOLOGIÆ; 1a (scil. prima pars), 1a 2æ (scil. prima pars secundæ partis), 2a 2æ (scil. secunda pars secundæ partis), 3a (scil. tertia pars).

SUMMA CONTRA GENTILES; ll. 4 c. Gent.

QUÆSTIONES DISPUTATÆ de potentia Dei, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de unione Verbi, de virtutibus in communi, de caritate, de correctione fraterna, de spe, de virtutibus cardinalibus, de veritate.

QUODLIBETA 12.

SCRIPTUM in 4 libros Sententiarum.

COMMENTARII in 2 lib. Perihermenias, in 2 lib. Posteriorum Analyticorum, in 8 lib. Physicorum, in 4 lib. de Cœlo et Mundo, in 2 lib. de Generatione et Corruptione, in 4 lib. Meteorum, in 3 lib. de Anima, in lib. de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia *, de Somniis *, de Divinatione per Somnum *, in 12 lib. Metaphysicorum (de Causis), in 10 lib. Ethicorum, in 8 lib. Politicorum.

OPUSCULA : 1. Contra errores Græcorum. — 2. Compendium theologiæ. — 3. Declaratio quorundam articulorum contra Græcos, Armenos et Saracenos. — 4. De duobus præceptis caritatis. — 5. De articulis fidei et sacramentis ecclesiæ. — 6. Expositio super symbolum Apostolorum. — 7. Expositio orationis dominicæ. — 8. Expositio salutationis angelicæ. — 9. Responsio de 108 articulis *. — 10. Responsio de 42 articulis. — 11. Responsio de 36 articulis. — 12. Responsio de 6 articulis ad lectorem Bisuntin. — 13. De differentia divini verbi et humani. — 14. De natura verbi intellectus. — 15. De substantiis separatis. — 16. De unitate intellectus contra Averroistas. — 17. Contra retrahentes a religionis ingressu. — 18. De perfectione vitæ spiritualis. — 19. Contra impugnantes Dei cultum et religionem. — 20. De regimine principum. — 21. De regimine Judæorum. — 22. De forma absolutionis. — 23. Expositio primæ decretalis. — 24. Expositio super secundam decretalem. — 25. De sortibus. — 26. De judiciis astrorum. — 27. De æternitate mundi. — 28. De fato. — 29. De principio individuationis. — 30. De ente et essentia. — 31. De principiis naturæ. — 32. De natura materiæ et dimensionibus interminatis. — 33. De mixtione elementorum. — 34. De occultis operibus naturæ. — 35. De motu cordis. — 36. De instantibus. — 37. De quatuor oppositis. — 38. De demonstratione. — 39. De fallaciis. — 40. De propositionibus modalibus. — 41. De natura accidentis. — 42. De natura generis *. — 43. De potentiis animæ *. — 44. De tempore. — 45. De pluralitate formarum *. — 46. De dimensionibus interminatis. Cf. n. 32. — 47. De natura syllogismorum *. — 48. Summa totius Logicæ Aristot. *. — 49. De sensu resp. singularium et intellectu resp. universalium *. — 50. De inventione medii *. — 51. De natura luminis *. — 52. De natura loci *. — 53. De intellectu et intelligibili *. — 54. De quo est et quod est *. — 55 et 56. De universalibus *. — 57. Officium de festo corp. Chr. — 58. De sacramento altaris *. — 59. De sacramento eucharistiæ *. — 60. De humanitate J. Chr. *. — 61. De dilectione Chr. et proximi *. — 62. De divinis moribus *. — 63. De beatitudine *. — 64. De modo confitendi *. — 65. De officio sacerdotis *. — 66. Expositio missæ *. — 67. De emptione et venditione ad tempus *. — 68. Epistola de modo acquirendi scientiam *. — 69. Expositio in lib. Boethii de hebdomadibus. — 70. Quæstiones in lib. Boethii de Trinitate. — 71. De vitiis et virtutibus *. — 72. De concordantiis *. — 73. De usuris *.

EXPOSITIO : in Job, in Psalmos, in Cantica Canticorum, in Isaiam, in Jeremiam, in Threnos [in Matthæum et Joannem]; Catena aurea in quatuor evangelia ; expositio in epist. S. Pauli, in Genesim *, in Danielem *, in lib. Machabæorum *, in epist. canonicas *.

SUMMÆ PHILOSOPHICÆ E DIVI THOMÆ DOCTORIS ANGELICI DOCTRINA

PARS TERTIA

Quoniam ordo congruus addiscendi est, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia Logica docet modum totius Philosophiæ; secundo mathematicis, quæ nec experientia indigent nec imaginationem transcendunt; tertio autem naturalibus, quæ etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam ; quarto in moralibus, quæ requirunt experientiam et animum a passionibus liberum : — ideo post considerationem eorum, quæ ad Philosophiam naturalem pertinent, sequitur consideratio eorum, circa quæ versatur Philosophia moralis. — S. Thomas 6. *Eth.* lect. 7; *de Causis* l. 1.

QUÆSTIO I

DE PHILOSOPHIA MORALI, QUALIS SIT ET AD QUÆ SE EXTENDAT.

Et ut intentio nostra debito ordine procedat, necessarium est primo investigare de ipsa Philosophia morali, qualis sit et ad quæ se extendat. — Cfr. procemium ad hujus operis Partem Primam.

CIRCA QUÆ QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum subjectum Philosophiæ moralis sit actio humana ordinata in finem.
2. Utrum Philosophia moralis recte dividatur in Monasticam, Œconomicam et Politicam.
3. Utrum scientia civilis seu Politica præemineat omnibus scientiis activis.
4. Utrum Philosophia moralis sit idem atque prudentia.
5. Utrum Philosophia moralis sit scientia.

ARTICULUS I

UTRUM SUBJECTUM PHILOSOPHIÆ MORALIS SIT ACTIO HUMANA ORDINATA IN FINEM.

Videtur quod actio humana ordinata in finem non sit subjectum Philosophiæ moralis.

1. Dicitur enim 1. *Metaphys.* (c. 2) : sapientis est ordinare ; sed Philosophia moralis non est sapientia, cum ipsa sapientia pertineat ad Metaphysicam, ut ibidem dicit Philosophus : ergo non est Philosophiæ moralis ordinare actionem humanam in finem. — 1. *Metaphys.* l. 1 et 2.

2. Præterea, finis pertinet ad subjectum Philosophiæ moralis, agit enim de illo; sed actio humana non est finis, cum potius ipsa sit ad finem : ergo subjectum Philosophiæ moralis non est actio humana. — 1. *Eth.* l. 4 sqq.; 1a 2æ, q. 8, procem.

3. Præterea, actus humani sunt circa bonum ut finem ; sed Philosophia moralis cum sit perfectio intellectus, non est circa bonum, sed potius circa verum : ergo subjectum Philosophiæ moralis non est actio humana, quæ versatur circa bonum. — *Ibid.*; 1a 2æ, q. 18, a. 4, in c.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (2. *Eth.* c. 2), quod hujus doctrinæ finis est non cognitio, sed actus. — 1. *Eth.* l. 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod Philosophiæ moralis subjectum necesse est esse actionem humanam ordinatam in finem. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod invenitur duplex ordo in rebus : *unus* quidem partium alicujus totius seu alicujus multitudinis ad invicem, sicut partes domus ordinantur ad invicem. *Alius* est ordo rerum in finem, et hic ordo est principalior quam primus. Nam, ut Philosophus dicit 12. *Metaphys.* (*text.* 52; l. 11, c. 10), ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. *Ordo* autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ. Tertius est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. — Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversæ scientiæ. Nam ad Philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana non facit, sed solum considerat (ita quod sub naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam). Ordo autem, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem Philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad mechanicas. Ordo autem actionum voluntatis pertinet ad considerationem moralis Philosophiæ.

Sic ergo moralis Philosophiæ, circa quam versatur præsens intentio, proprium est considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatæ ad invicem et ad finem. Dico autem actiones *humanas*, quæ procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quæ actiones in homine inveniuntur, quæ non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanæ, sed *naturales*, sicut patet de actionibus animæ vegetativæ, quæ nullo modo cadunt sub consideratione moralis Philosophiæ. Sic igitur subjectum Philosophiæ moralis est actio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem. — 1. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens multipliciter dicitur : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid seu in aliquo genere. Sapiens simpliciter dicitur qui cognoscit causam altissimam simpliciter; sapiens vero secundum quid seu in aliquo genere, qui cognoscit causam altissimam illius generis, ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna. Unde dicitur sapiens rerum humanarum, qui considerat finem illarum, ut dicit Philosophus 2. *Eth.* (c. 6). — 2a 2æ, q. 45, a. 1, in c. ; 1a, q. 1, a. 6, in c. ; Hannibaldus in 1. *Sent.* prologi q. 2, a. 1 ; 3. *Metaphys.* l. 4 ; 2. *Eth.* l. 7 ; 6. *Eth.* l. 7.

Ad secundum dicendum, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. *Prima* est, quod quæcumque sunt in scientia, debent contineri sub subjecto ; *secunda* est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia; *tertia* est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis. Secundum primam ergo comparationem finis potest dici subjectum hujus scientiæ, non autem secundum secundam et tertiam. — Prolog. in libr. *Sent.* q. un., a. 4, c.

Vel dic, quod *factionis* quidem, quæ pertinet ad artem, finis est aliquid alterum ab ipsa factione ; sed finis *actionis* non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque eupraxia, id est bona actio, est sibi finis ; quod tamen non est semper ; nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam sicut ad finem : sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causæ. Finis autem est bonum uniuscujusque ; et sic patet, quod bonum actionis est in ipso bono agente. Et per consequens Philosophia moralis, quæ est circa actiones humanas, potest esse circa finem earum. — 6. *Eth.* l. 4 ; 2. *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 1, in c.; 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 4 ; 9. *Metaphys.* l. 8.

Ad tertium dicendum, quod bonum et verum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioqui non esset appetibile ; et bonum est quoddam verum, alioqui non esset intelligibile. Unde licet Philosophia moralis versetur circa bonum, cum omne bonum sit verum, nihil impedit quominus sit perfectio intellectus. — 1a, q. 79, a. 11, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM PHILOSOPHIA MORALIS RECTE DIVIDATUR IN MONASTICAM, ŒCONOMICAM ET POLITICAM.

Videtur quod Philosophia moralis non recte dividatur in Monasticam, Œconomicam, Politicam.

1. Omnis enim habitus intellectivus est tantum circa universalia, cum intellectus sit universalium, sensus autem particularium, ut dicit Philosophus (1. *Phys. text.* 49; c. 5); sed Monastica versatur circa singularia : ergo Philosophia moralis non recte dividitur in Monasticam etc. — 1. *Phys.* l. 10 ; 1. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, Philosophia moralis est circa actiones humanas, ut dictum est (art. præced.) ; sed actiones humanæ sunt singularium, non alicujus communitatis, qualis est œconomica et politica : ergo Philosophia moralis non recte dividitur in Monasticam, Œconomicam et Politicam.

3. Præterea, quæcumque differunt solum multitudine et paucitate, non differunt specie, quia differentia quæ est secundum magis et minus non diversificat speciem ; sed prædicta regimina, scilicet œconomicum et politicum, differunt solum multitudine et paucitate ; quod sic manifestatur. Si enim communitas, quæ regitur, sit paucorum, sicut in aliqua parva domo, ille qui præest dicitur paterfamilias, ad quem pertinet despoticus principatus. Si autem sit adhuc plurium, ita quod non solum contineat servos, sed etiam multitudinem liberorum, dicitur ille qui præest œconomus. Si autem sit adhuc plurium, puta non solum eorum, qui sunt unius domus, sed etiam unius civitatis, tunc dicitur regimen politicum aut legale. Igitur Philosophia moralis non recte dividitur in Œconomicam et Politicam ; omnis enim divisio fieri debet in diversa specie. — 1. *Polit.* l. 1.

Sed contra est, quod Philosophia moralis versatur circa actiones humanas, ut dictum est ; actiones autem humanæ vel sunt hominis in ordine ad se, in quantum scilicet particularis est ; vel in ordine ad alios, in quantum scilicet est pars alicujus communitatis ; communitas autem duplex est, scilicet œconomica et politica : igitur recte dividitur Philosophia moralis in Monasticam, Œconomicam et Politicam. — 1. *Polit.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad vitam suam multis, quæ sibi ipse solus præparare non potest. Unde consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis, per quam præstetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo : *primo* quidem ad ea, quæ sunt vitæ necessaria, sine quibus præsens vita transigi non potest ; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cujus est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam ; et similiter singuli, qui sunt partes domesticæ familiæ, se invicem juvant ad necessaria vitæ. *Alio* modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitæ sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quæ sibi sufficiunt ad vitam ; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quæ una domus sufficere non potest ; sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu pœnæ, quos paterna monitio corrigere non valet.

Sciendum autem est, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum ; et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quæ non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quæ non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quæ non est propria alicujus partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus; et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquod totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione aut colligatione, vel etiam continuitate : secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio, quæ non sit totius ; in continuis enim idem est motus totius et partis. Et similiter in compositis vel colligatis operatio partis principaliter est totius. Et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum, quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.— Et inde est quod moralis Philosophia in tres partes dividitur, quarum *prima* considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quæ vocatur Monastica ; *secunda* autem considerat operationes multitudinis œconomicæ, quæ vocatur Œconomica ; *tertia* autem considerat operationes multitudinis civilis, quæ vocatur Politica. — 1. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est quidem immediate universalium, sed potest etiam fieri singularium per extensionem apprehensi. Electio enim particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 3, al. 5). — *Opusc.* 43, c. 6. — Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis nisi mediante aliqua propositione singulari assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 58; c. 11). — 1a, q. 86, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque singularis homo est pars communitatis ; pars autem id, quod est, est totius. Unde operationes partis, quatenus pars est, sunt operationes totius, ut dictum est (in c.). — 2a 2æ, q. 61, a. 1, in c.; 1a 2æ, q. 96, a. 4, in c.

Ad tertium dicendum, quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, id est usque ad indivisibilia, quæ sunt minimæ partes totius: puta ad cognoscendam orationem necesse esse dividere usque ad litteras, et ad cognoscendum corpus naturale mixtum necesse est dividere usque ad elementum ; — sic si consideremus, ex quibus civitas componatur,

magis poterimus videre de præmissis regiminibus, quid unumquodque sit secundum se, et quid differant ad invicem. In omnibus enim ita videmus, quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem. Et hoc sicut est verum in aliis rebus, ita etiam est verum in iis, de quibus intendimus. Ad quod considerandum est, quod ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua; postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus jam notis dijudicemus de rebus, quæ ex principiis causantur. — 1. *Polit.* proœm. et l. 1.

Sciendum est igitur, quod communicatio multarum personarum in actibus in ordine ad aliquem finem facit communitatem. Et quia eorum, quæ sunt ad finem, ratio sumitur ex fine (1a 2æ, q. 1, proœm. ; q. 102, a. 1, in c.) : ideo secundum diversitatem finis sumitur diversa ratio communitatis. Si ergo communicatio in actibus et combinatio personarum fiat liberorum causa, erit communitas œconomica; et hæc est naturalis. Et quia natura non solum intendit generationem, sed etiam quod generata salventur — quod contingit in hominibus per communicationem principantis et subjecti, ut ostendit Philosophus (1. *Polit.* c. 1, al. 2) per hoc, quod ille est naturaliter principans et dominus, qui suo intellectu potest prævidere ea, quæ congruunt saluti, puta causando proficua et repellendo nociva; ille autem, qui potest per fortitudinem corporis implere opus, quod sapiens mente prævideril, est naturaliter subjectus et servus —; ideo ex hac communicatione fit communitas despotica, quæ pertinet ad œconomicam, secundum quod ad eumdem finem tendit. — 1. *Polit.* l. 1.

Deinde vero secundum Philosophum (1. *Polit.* c. 1, al. 2) actuum humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem et alia hujusmodi; quidam autem non sunt quotidiani, sicut mercari, pugnare et alia hujusmodi; naturale est autem hominibus ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem juvantes : et ideo nihil est aliud *domus* quam quædam communitas secundum naturam constituta « in omnem diem », id est ad actus qui occurrunt quotidie agendi. At *vicus*, qui ex pluribus domibus constituitur, non est communitas constituta in diem, sed est instituta gratia usus non diurnalis. Illi enim, qui sunt convicanei, non communicant sibi in actibus quotidianis, in quibus communicant illi, qui sunt unius domus; unde potius ad communitatem civilem pertinet, secundum quod ad ejus finem ordinatur, qui est quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam. Talis autem communitas est *civitas :* est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia, quæ sufficiunt ad vitam humanam. Et propter hoc sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas constat ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Sic ergo patet, quomodo secundum diversos fines Œconomica et Politica specie distinguantur. — 1. *Polit.* l. 1.

ARTICULUS III

UTRUM SCIENTIA CIVILIS PRÆEMINEAT CETERIS SCIENTIIS ACTIVIS.

Videtur quod scientia civilis non præemineat ceteris scientiis activis, scilicet Œconomicæ et Monasticæ.

1. Philosophus enim in 6. *Eth.* (c. 7) expresse refellit sententiam asserentium Politicam esse scientiam præstantissimam. — 6. *Eth.* l. 6.

2. Præterea, illa scientia inter operativas est præstantissima, quæ considerat optimum et ultimum finem; sed hunc considerat Monastica; nam Philosophus in 1. *Eth.* determinat de illo : ergo scientia civilis non præeminet Monasticæ. — 1. *Eth.* l. 2.

Sed contra est : 1. quod Philosophus (1. *Eth.* c. 2, al. 1) civilem scientiam dignitate præfert aliis scientiis operativis. — *Ibid.*

2. Præterea, inter scientias operativas illa præeminet aliis, quæ est architectonica ; sed hæc est civilis ; nam præcipit illis et quantum ad usum et quantum ad determinationem actus, et iisdem utitur ad suum finem, id est ad commune bonum civitatis : ergo civilis præeminet omnibus scientiis activis. — *Ibid.*

3. Præterea, quandocumque diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, requirunt diversos habitus, habitus qui ordinatur ad ultimum finem, est principalior ceteris ; sed fines Monasticæ et Œconomicæ ita se habent respectu finis Politicæ : ergo hæc est principalior et dignior ceteris. — 2a 2æ, q. 47, a. 11, ad. 3.

Respondeo dicendum, quod Civilis inter omnes scientias activas est principalissima. Cujus ratio sumi potest ex duobus : *primo* quidem ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim, quod unaquæque causa tanto prior est et potior, quanto ad plura se extendit ; unde et bonum, quod habet rationem causæ finalis, tanto potius est, quanto ad plura se extendit. Et ideo si idem bonum est uni homini et toti civitati, multo videtur majus et perfectius procurare et salvare illud, quod est bonum totius civitatis, quam id, quod est bonum unius hominis ; nam licet pertineat ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini, multo tamen melius et divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multæ unitates continentur. Hoc autem bonum, quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intenditur a scientia civili ; unde ad ipsam maxime pertinet considerare finem ultimum humanæ vitæ ; ceterarum enim scientiarum bona ad pauciora se extendunt. — 1. *Eth.* l. 2.

Secundo, idem probari potest ex ipsa multitudine, cujus bonum considerat Civilis, quæ est civitas. Hæc enim est principalissimum eorum, quæ humana ratione constitui possunt, et spectat ad scientias operativas. Nam ad civitatem referuntur omnes communitates humanæ, et per consequens et communitas pertinens ad considerationem Œconomicæ ; et cum quilibet homo in particulari sit pars civitatis, ad eamdem etiam refertur consideratio cujuslibet hominis. Quare necesse est dicere, quod scientia civilis est longe dignior reliquis scientiis activis. — 1. *Eth.* l. 1 ; cf. 1. *Poster.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de Politica per comparationem ad omnes scientias etiam speculativas. Nam ibidem (c. 7) subdit, quod cum una sit dignior alia ratione dignioris objecti, si præter hominem nullum esset ens ipso divinius, Politica præferenda esset aliis. Quia tamen homine sunt alia digniora longe et diviniora, circa quæ versatur Sapientia, ideo hæc, non illa, est inter scientias omnes præstantissima. — 6. *Eth.* l. 6.

Ad secundum dicendum, quod consideratio ultimi finis pertinet ad Civilem ; nihilominus tamen de illo determinatur in 1. *Eth.*, quia doctrina illius libri continet prima elementa scientiæ Politicæ. — 1. *Eth.* l. 2.

ARTICULUS IV

UTRUM PHILOSOPHIA MORALIS SIT IDEM ATQUE PRUDENTIA.

Videtur quod Philosophia moralis sit idem atque prudentia.

1. Patitur enim eamdem divisionem, scilicet in monasticam, œconomicam, et civilem seu legispositivam, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 8). — 6. *Eth.* l. 7 (cf. 1. *Eth.* l. 1. med.); 2a 2æ, q. 50, a. 1, 2, 3.

2. Præterea, prudentia est recta ratio agibilium, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 5) ; sed Philosophia moralis est ejusmodi : ergo Philosophia moralis idem vi-

detur esse atque prudentia. — 6. *Eth.* l. 3 et 4 ; 2a 2æ, q. 47, a. 8, in c.

3. Præterea, Philosophus 6. *Eth.* dividit virtutes intellectuales in artem, scientiam, prudentiam, sapientiam et intellectum ; sed Philosophia moralis neque est ars, cum ars sit factibilium, ut dicit Philosophus ibidem ; neque scientia, cum ipsa sit speculabilium ; neque sapientia, cum ipsa sit rerum per altissimas causas, ut dicitur 1. *Metaphys.* (c. 2) ; neque intellectus, cum ipse sit primorum principiorum : ergo est prudentia. — 6. *Eth.* l. 3, 4, 5, 6, 7 ; 1. *Metaphys.* l. 2.

Sed contra est, quod prudentia nunquam est sine virtute morali ; sed Philosophia moralis sæpe est sine virtute morali : ergo non est idem atque prudentia. — 1a 2æ, q. 58, a. 5, in c.

Respondeo dicendum, quod prudentia dicit duo, scilicet rectam rationem agibilium, ratione cujus est in intellectu; et rectitudinem appetitus, ratione cujus est in appetitu. Secundum ergo primum est idem ac Philosophia moralis ; nihil enim est aliud prudentia, secundum quod est in intellectu, quam scientia activa. Secundum autem secundum, quatenus scilicet est in appetitu, distinguitur a Philosophia morali. Omnia igitur, quæ dicuntur de prudentia, et per quæ ipsa dividitur, in tantum sunt species prudentiæ, in quantum non in ratione solum consistunt, sed habent aliquid in appetitu ; in quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quædam scientiæ practicæ, scilicet Ethica seu Monastica, Œconomica et Politica. — 6. *Eth.* l. 7.

Unde patet solutio *ad objecta;* revocatur enim Philosophia moralis ad habitum prudentiæ, secundum quod est in intellectu.

ARTICULUS V

Utrum Philosophia moralis sit scientia.

Videtur quod Philosophia moralis non sit scientia.

1. Scientia enim est universalium, ut dicit Philosophus (1. *Poster. text.* 44 ; c. 33); sed Philosophia moralis est singularium, cum sit circa actus humanos, ut dictum est : ergo. — 1. *Poster.* l. 44 (42); 6. *Eth.* l. 3 et 6.

2. Præterea, Philosophia moralis reducitur ad prudentiam, ut dictum est (art. præced., in c.); sed prudentia non est scientia : ergo.

3. Præterea, scientia est de iis, quæ non contingit aliter se habere ; sed contingit actus humanos aliter se habere : ergo Philosophia moralis non est scientia. — 1. *Poster.* l. 44 (42); 1. *Eth.* l. 3.

Sed contra est, quod Philosophus (6. *Metaphys. text.* 1; l. 5, c. 1) dividit scientiam practicam in factivam et activam ; sed scientia activa non est alia quam Philosophia moralis, cum in moralibus faciat tantum mentionem trium activarum scientiarum, scilicet Monasticæ, Œconomicæ et Politicæ. — 6. *Metaphys.* l. 1 ; 1. *Eth.* l. 2 ; 1. *Polit.* l. 1 ; 6. *Eth.* l. 7.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio jam ex parte patet ex præcedenti articulo. Cum enim recta ratio agibilium prout præcise est in intellectu sit Philosophia moralis; secundum quod illa ratio recta procedit ex veris, necessariis et evidentibus, secundum hoc necesse est Philosophiam moralem esse scientiam. Quod autem procedere possit ex veris, necessariis et evidentibus sic manifestatur. Omnis enim deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima. Sed tamen hoc aliter et aliter se habet in diversis scientiis. *Quædam* enim principia considerantur inductione, quæ est ex particularibus imaginariis, ut in Mathematica vel Arithmetica ; *quædam* accipiuntur sensu, ut in Physica ; *quædam* per experientiam quamdam, sicut in artibus : experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum ; ex multis autem experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus, quæ dicitur ars ; *quædam* autem ha-

bentur consuetudine, ut in moralibus. — 2a 2æ, q. 47, a. 15, in c.; q. 48, a. un., in c.; 1. *Metaphys.* l. 1.; — 1. *Eth.* l. 11; 6. *Eth.* l. 7. — At præter illa, quæ in moralibus per consuetudinem vel etiam per inventionem vel per disciplinam accipiuntur, sunt et alia his priora universalia naturaliter nota, quæ sumuntur ex fine, qui sic se habet in appetibilibus et operabilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus. Finis autem vel appetitus, qui est circa finem, duobus modis se habet circa intellectum practicum, scilicet ut mensurans et regulans, et ut mensuratus seu regulatus. Quia enim finis est nobis determinatus a natura, ut dicitur 3. *Eth.* (c. 3, al. 5), ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda; ideo rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica, in quantum naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicæ, eaque infallibilis et necessaria, secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circa ea, quæ sunt ad finem. Sic ergo patet, quod in ratione practica est deducere certas et infallibiles conclusiones, per respectum ad opus ex primis naturaliter notis. — 1a 2æ, q. 8, a. 2, in c.; 2a 2æ, q. 4, a. 3, in c.; q. 47, a. 6, in c.; 3. *Eth.* l. 2, 5, 8.

Ad primum ergo dicendum, quod de singularibus est etiam scientia secundum universales eorum rationes per intellectum apprehensas. — 3. *Metaphys.* l. 15 in fine.— *Vel dic*, quod hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam, quod cognitio speculativa et ea, quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero, quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari. Nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia. — 3. *c. Gent.* c. 75, n. 7.

Ad secundum dicendum, quod prudentia secundum quod est in intellectu præcise, est scientia practica; habet enim sua principia universalia. — 2a 2æ, q. 47, a. 15, in c.; q. 48, a. un., in c.

Ad tertium dicendum, quod Philosophia moralis est universalium et singularium; secundum quod est universalium, non contingit eam aliter se habere: deducitur enim ex primis naturaliter notis, ut dictum est (art. præced. et in hoc art., in c.); quatenus vero est singularium, contingit eam aliter se habere. — 1. *Eth.* l. 3; 6. *Eth.* l. 7. — *Vel dic*, quod contingentia dupliciter cognosci possunt: uno modo secundum rationes universales, alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur, et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Alio modo possunt sumi contingentia, secundum quod sunt in particulari; et sic variabilia sunt, nec cadit super eas intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. — 6. *Eth.* l. 1.

QUÆSTIO II

DE BONO.

Quia igitur principalis intentio hujus doctrinæ est cognitionem actuum humanorum tradere, et non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod ad finem ordinantur, ideo ad hujus doctrinæ expositionem intendentes *primo* tractabimus de fine actuum humanorum, *secundo* de actibus humanis.

Consideratio autem de fine quadripartita erit: *primo* namque considerabimus de bono, quod cum fine convertitur; *secundo* de fine ultimo secundum se; *tertio* de ultimo fine objectivo; *quarto* de fine ultimo formali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt.
2. Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.
3. Utrum bonum recte dividatur per honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS I

UTRUM BONUM RECTE DEFINIATUR ID QUOD OMNIA APPETUNT.

Videtur quod bonum non recte definiatur id quod omnia appetunt.

1. Si enim omnia bonum appeterent, sequeretur, cum unum, verum, bonum æqualiter cum ente convertantur, quod omnia appeterent unum et verum, quod falsum est; ergo. — *de Verit.* q. 22, a. 1, arg. 5.

2. Præterea, secundum Philosophum quidam habentes rationem rectam contra rationem operantur; non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent; quod autem est contra rationem, est malum : ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum. — *Ibid.* arg. 6; 2. *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1, arg. 5.

3. Præterea, secundum Boethium in lib. *de Hebdomadibus* (circa med.; — Migne PP. Lat. t. 64, col. 1311) unumquodque appetere dicitur aliquid, in quantum est sibi simile; si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest dici, quod sit ibi secundum esse naturæ, quia jam ulterius bonum non appeteret : quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, est cognoscens : ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; ergo non omnia appetunt bonum. — Cf. *Opusc.* 69, expos. in lib. Boethii *de Hebdom.* c. 3. sqq.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (1. *Eth.* c. 1), quod veteres bene enuntiaverunt bonum, quod omnia appetunt. — 1. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod bonum numeratur inter prima, adeo quod secundum Platonicos bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur *per* posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit Philosophus 1. *Eth.* (c. 1), quod veteres bene enuntiaverunt bonum « quod omnia appetunt ». Quod intelligendum est non tantum de habentibus cognitionem, sed etiam de iis, quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quidam antiqui Philosophi posuerunt effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam talium effectuum — quod Philosophus ex hoc improbat, quod secundum hoc hujusmodi convenientiæ et utilitates, si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus. (6. *Metaphys.* l. 3.) — Unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem : uno modo *per se ipsum*, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo *ab altero*, sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. — *Per se* quidem in finem dirigi non possunt nisi illa, quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus, in quod dirigit. Sed *ab alio* possunt dirigi in finem determinatum, quæ finem non cognoscunt. Sed hoc

dupliciter contingit. Quandoque enim id, quod dirigitur in finem, solummodo movetur et impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis inclinatio vel directio; et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competat; unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille, qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ad hoc quod deorsum naturaliter feratur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in 8. *Phys.* (8. *Phys.* l. 7 et 8; 7. Phys. l. 3.) Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nihil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. — *de Verit.* q. 22, a. 1, c.; 3. *c. Gent.* c. 16, rat. 4; 2. *Phys.* l. 12, 13, 14, 15; — 3. *c. Gent.* c. 24 et c. 64, rat. 4; 1a 2æ, q. 6, a. 1, in c.

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id dirigitur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur, quod sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, quod est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo, quod unicuique insit principium, per quod ipsum tendit in bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim omnia essent inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum. — 3. *c. Gent.* c. 75, 76, 78.

Ad primum ergo dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt. — *de Verit.* q. 22, a. 1, ad 5.

Ad secundum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem appetunt bonum per se, puta qui furatur attendit id quod est bonum in furto, sed quod sit malum secundum rationem est præter intentionem ejus; unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens. — *Ibid.* ad 6; 2. *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol 2.

Ad tertium dicendum, quod omne, quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit, quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter: *uno modo*, secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc, quod sic assimilatum fiat, non tendit in finem, sed quiescit in fine; *alio modo* ex hoc, quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem et appetit ipsum; et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo quanto ista potentia est magis perfecta et

propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit, ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id, quod tendit in finem, jam est fini similius. — *Opusc.* 69, loco cit. in arg.

ARTICULUS II

UTRUM BONUM HABEAT RATIONEM CAUSÆ FINALIS.

Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis.

1. Bonum enim est, quod omnia appetunt; sed quidam appetunt non esse, quod non potest habere rationem causæ finalis: ergo bonum non habet rationem causæ finalis. — *de Verit.* q. 22, a. 1, arg. 7.

2. Præterea, quod non est, non potest habere rationem causæ; sed sæpe bonum appetitur cum non est: ergo bonum non potest habere rationem causæ; ergo nec causæ finalis. — 1a, q. 5, a. 2, arg. 2.

3. Præterea, bonum habet rationem causæ efficientis, sicut cum dicitur, quod arbor bona facit fructus bonos; ergo non habet rationem causæ finalis. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Sed contra est, quod dicit Philosophus 1. *Metaphys.* (*text.* 10; c. 7) contra eos, qui negabant bonum esse id cujus causa, sed potius habere rationem causæ materialis, ut Pythagorici, vel formalis, ut Platonici. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Respondeo dicendum, quod bonum secundum propriam rationem est causa per modum causæ finalis. Quod ex hoc patet: quia bonum est quod omnia appetunt, sicut dictum est (art. præced.); id autem, in quod tendit appetitus, est finis: finis enim nihil aliud esse videtur quam illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit; unumquodque autem si perfectione propria careat, in ipsam movetur quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit; finis igitur uniuscujusque rei est perfectio; perfectio autem cujuslibet rei est bonum ipsius; — unde sequitur quod bonum causat per modum causæ finalis. — 1a, q. 5, a. 4, in c.; 3. *c. Gent.* c. 16 et 17, rat. 2. — Qui autem attribuunt bono alium modum causalitatis, ponunt ipsum esse causam efficientem; et hoc per accidens, quia non ratione boni, sed ex ratione ejus cui accidit esse bonum, ut ex hoc, quod est esse activum vel perfectivum, sicut dicimus, quod bonus homo facit bonum. — 1. *Metaphys.* l. 11 (8).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid se habet ad hoc quod sit finis, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ejusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni: nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum 5. *Eth.*: non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid; et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni, et sic habere rationem causæ finalis respectu illorum desideriorum. — *de Verit.* q. 22, a. 1, ad 7.

Ad secundum dicendum, quod id quod non est, non potest habere rationem causæ efficientis, sed potest habere rationem causæ finalis. *Bonum* enim extenditur ad existentia et non existentia, sicut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5, § 1; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 815), non quidem secundum prædicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea, quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt actu, sed ad ipsum etiam moventur quæ actu non sunt, sed in potentia tantum. *Ens* autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum vel inhærentis vel exemplaris: cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quæ sunt. — 1a, q. 5, a. 2, ad 2.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp. art.).

ARTICULUS III

UTRUM BONUM RECTE DIVIDATUR PER HONESTUM, UTILE ET DELECTABILE.

Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

1. Omnis enim divisio fit per opposita; sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta etiam sunt delectabilia; nullumque inhonestum est utile, quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile : ergo prædicta divisio non est conveniens. — 1a, q. 5, a. 6, arg. 2.

2. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est; sed utile non est bonum nisi propter honestum vel delectabile : ergo non debet utile dividi contra honestum vel delectabile. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod Ambrosius in lib. 1. *de Officiis* (c. 9, n. 27; — Migne PP. Lat. t. 16, col. 31 et 32) utitur illa divisione. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie est boni humani, ita quod honestum et delectabile in hac divisione boni dividantur contra utile, in quantum utile est id, quod est appetibile propter aliud, sicut id, quod est ad finem; honestum vero et delectabile propter se ipsum, sicut finis. Sed honestum dividitur contra delectabile, secundum quod honestum dicitur quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet delectationem annexam; delectabile vero, quod est bonum secundum sensum. — Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio competere bono secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporalis. Terminatur autem motus corporalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum. Et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat; id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter : vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa.— Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile;* id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur quod per se desideratur; id autem, quod terminat motum appetitus ut quies, est *delectabile.* — 2. *Sent.* dist. 21, q. 1, a. 3, c.; 1a, q. 5, a. 6, c.; 1. *Eth.* l. 3 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint noxia et inhonesta; utilia vero dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ; honesta vero dicuntur quæ in se ipsis habent unde desiderentur. — 1a, q. 5, a. 6, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum æqualiter de iis prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius; primo enim prædicatur de honesto, secundo de delectabili, tertio de utili. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO III

DE ULTIMO FINE IN COMMUNI.

Deinde considerandum est de fine ultimo in communi.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum sit aliquis ultimus finis actionum humanarum.
2. Utrum possit aliquis simul plures ultimos fines intendere.
3. Utrum Deus sit ultimus finis.
4. Utrum omnia appetant ultimum finem.

ARTICULUS I

UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS ACTIONUM HUMANARUM.

Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanarum actionum.

1. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4, § 1; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 694); si ergo bonum procedit ex bono, ipsum etiam est bonum; unde oportet illud, quod bonum, diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum; sed bonum habet rationem finis, ut dictum est: ergo in finibus est processus in infinitum. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, arg. 1.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propterea possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero alium majorem excogitare potes; sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis: ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis; sed voluntas infinities potest reflecti supra se ipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum: ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis finis ultimus humanæ voluntatis. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est: 1. quod Philosophus (2. *Metaphys. text.* 8; l. 1. min., c. 2) dicit, quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni; sed bonum est, quod habet rationem finis: ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum. — 2. *Metaphys.* l. 4.

2. Præterea, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus. Nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium. Quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum; agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur, quod omnes secundorum agentium actiones ordinantur a primo agente in finem suum proprium. At impossibile est dari processum in infinitum in agentibus, ut probatur 8. *Phys.* (*text.* 34; c. 5); ergo et in finibus; ergo datur finis ultimus. — 3. *c. Gent.* c. 19, rat. 5; 8. *Phys.* l. 9.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo in finibus impossibile est procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo removeantur ea, quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8. *Phys.* (*text.* 34; c. 5), quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia non esset primum movens, quo substracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc, quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo exsecutionis, et in utroque ordine oportet esse aliquod primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde substracto principio isto appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in exsecutione, est unde incipit operatio; unde isto principio substracto nullus inciperet operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem exsecutionis est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus

finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. — Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet habere infinitatem; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus et his quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, c.; 2. *Metaphys.* l. 4; 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1 et 2; 8. *Phys.* l. 9.

Id ipsum probat Philosophus 1. *Eth.* (c. 2, al. 1) sic : Quicumque finis est talis, quod alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter se ipsum, et non propter aliquid aliud, ille finis non solum est bonus, sed est optimus, ac proinde ultimus; sed in rebus humanis necesse est esse talem finem. — Minor sic probatur ratione ducente ad impossibile, quæ talis est : Aut enim est devenire in aliquem finem, qui non desideratur propter alium finem, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non, sequitur, quod omnis finis desideretur propter alium finem, et sic oportet procedere in infinitum; sed hoc est impossibile. — Quod probatur etiam ratione, quæ est ducens ad impossibile, hoc modo : quia nunquam erit devenire ad hoc, quod homo consequatur fines desideratos; sed frustra et vane quis desiderat id, quod non potest assequi : ergo desiderium finis esset frustra et vanum; sed hoc desiderium est naturale; dictum est enim supra quod bonum est, quod omnia naturaliter desiderant : ergo sequitur, quod naturale desiderium sit inane et vanum; sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhærens rebus ex ordinatione primi moventis, quæ non potest frustrari : ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum. Et sic necesse est esse aliquem finem ultimum, propter quem omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia. — 1. *Eth.* l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis, sed quod sine primo supposito procedatur in infinitum versus ea, quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam certam causam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam; et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum.— 1a 2æ, q. 1, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod in iis, quæ sunt *per se*, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1. *Poster.* (*text.* 6; c. 3), quod in demonstrationibus non est processus in infinitum : quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum *per se* ad invicem connexorum et non per accidens. In his autem, quæ *per accidens* connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere; accidit autem quantitati aut numero præexistenti, in quantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas; unde in hujusmodi nihil prohibet rationem in infinitum procedere. — *Ibid.* ad 2; 1. *Poster.* l. 8 (7).

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra se ipsam per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc, quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra se ipsam voluntas reflectitur. — 1a 2æ, q. 1, a. 4, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM POSSIT ALIQUIS PLURES ULTIMOS FINES SIMUL INTENDERE.

Videtur quod possit aliquis simul in plura ferri sicut in ultimos fines.

1. Quæ enim non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt; sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur : ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, voluntas per hoc, quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit; sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere ultimum finem suum in alio, puta in divitiis : ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis; ergo possibile est aliquem plures fines ultimos simul intendere. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita res morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectæ vel pravæ sunt; sed rerum naturalium non est una forma : ergo nec actuum moralium est unus ultimus finis. — 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1, arg. 3.

Sed contra : illud, in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine hominis, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; ergo non potest simul habere plures ultimos fines, in quibus quiescat. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis simul intendat plures fines ultimos. Cujus ratio potest triplex assignari : *Prima* est quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum, perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit (19. *de Civit. Dei* c. 1, n. 1; — Migne PP. Lat. t. 41, col. 621) : « Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene sit ». Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum ipsius. — *Secunda* ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur; hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. (1a 2æ, q. 1, a. 5, c.) — *Tertia* ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, ut infra dicitur, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus ultimus finis, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, c.; 2. *Sent.* dist. 38, q. 1, a. 1, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum. — 1a 2æ, q. 1, a. 5, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul, quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis ; hi autem plures diver-

sorum sunt, sicut et formæ naturales sunt plures.— 2. *Sent.* dist. 38,q. 1, a. 1, ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM DEUS SIT ULTIMUS FINIS.

Videtur quod Deus non sit finis ultimus.

1. Quod enim est principium, non est finis ; sed Deus est primum principium : ergo Deus non est ultimus finis. — 2. *c. Gent.* c. 15.

2. Præterea, de ratione ultimi finis est quod nihil appetatur præter ipsum ; sed præter Deum multa appetuntur : ergo Deus non est ultimus finis.

3. Præterea, nemo refugit a fine ultimo, cum sit summum bonum, quod omnia appetunt, ut dictum est ; sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in *Job* 21, 14 : *Dixerunt Deo : recede a nobis* : ergo Deus non est ultimus finis.— *de Verit.* q. 22, a. 2, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod dicitur *Apocal.* 1, 8 *: Ego sum Alpha et Omega, principium et finis.*

2. Præterea, in omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium præcedentium : sicut si potio conficitur, ut detur ægroto ; datur autem, ut purgetur ; purgatur autem, ut extenuetur ; extenuatur autem, ut sanetur ; — oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et omnium præcedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis. Ac per hoc cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines præcedentes sub fine ultimo.— 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 4.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem considerandum est, quod sicut agens ad finem movet, ita finis movet desiderium agentis ; unde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Est autem triplex agens : unum imperfectissimum, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio ; sic martellus agit cultellum, unde effectus secundum formam adeptam non assimilatur huic agenti, sed ei, a quo movetur. *Aliud* autem est agens perfectum, quod agit quidem secundum suam formam ; unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit ; sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente ; et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento. *Tertium* autem est agens perfectissimum, quod agit quidem secundum formam propriam et ab alio non movetur. — 1. *Eth.* l. 9.

Et similiter est in finibus. Est enim aliquid, quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid, quod est appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina valde sapida ; et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est, quod ita appetitur propter se, quod nunquam appetitur propter aliud ; unde si unum solum sit tale, oportet ipsum esse ultimum finem. Solus autem Deus est bonum perfectissimum ; nam bonum universale et bonum per essentiam, quale est Deus, præeminet omni bono particulari. Unde sequitur quod Deus sit ultimus finis rerum.— 3. c. *Gent.* c. 18 ; 1. *c. Gent.* c. 41 ; cf. expos. in lib. Dionysii *de Div. Nom.* c. 4, lect. 9 ; in epist. S. Pauli *ad Ephes.* c. 1, lect. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est ultimus rerum omnium finis, in quantum est earum principium, quia finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus ; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis ; et forma ignis gene-

rantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse, alias essent plura prima. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet ; ipse igitur est finis rerum omnium, quas creavit.— 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 8.

Ad secundum, quod illud quod est per se, est causa et principium ejus quod est per aliud ; Deus autem est primum volitum et propter se, cum ipse sit sua voluntas et sua bonitas : unde est causa quod cetera appetantur ; operatio enim causæ secundæ semper fundatur super operatione causæ primæ et præsupponit eam ; et sic Deus saltem implicite appetitur in iis quæ appetuntur, quanquam sint alia ab ipso. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol. 2.

Vel dic, quod maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis ; et sic est causa cujuslibet finis quod sit finis : cum quidquid est finis, sit hujusmodi in quantum est bonum ; propte- quod autem unumquodque, et illud mar gis : unde sequitur quod maxime sit omnium rerum finis. Ultimus autem finis ita se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens ; manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente : unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis, qui est Deus. — *de Verit.* q. 22, a. 2, in *c.*; 3. *c. Gent.* c. 17 ; 1a 2æ, q. 1, a. 6, in c.

Ad tertium dicendum, quod Deus potest dupliciter considerari : vel in se vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi ; sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodammodo odio habetur ; et tamen oportet quod illi, qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum : sicut ipsi dæmones secundum Dionysium (*de Div. Nom.* c. 4, § 33 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 726) appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. — *de Verit.* q. 22, a. 2, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM OMNIA APPETANT ULTIMUM FINEM.

Videtur quod non omnia appetant ultimum finem.

1. Cum enim ultimus finis sit Deus, ut dictum est, res ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis et appetibilis ; sed non omnia, quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum : ergo nec omnia, quæ ordinantur in ipsum ut ultimum finem, appetunt ipsum ut est appetibilis. — *de Verit.* q. 22, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, bonum, quod est ab omnibus desideratum secundum Philosophum (1. *Eth.* c. 1), est esse ; sed Deus non est esse omnium : ergo Deus non est illud bonum, quod est ab omnibus desideratum ; ergo non omnia appetunt finem ultimum, cum non appetant Deum, qui est ultimus finis, ut dictum est (art. præced.) .—*Ibid.* a. 1, arg. 4 et 7.

3. Præterea, nullus appetit id quod habet ; sed quidam habent finem ultimum, sicut beati, qui Deo fruuntur : ergo non omnia appetunt finem ultimum. — *Ibid.* a. 2, arg. 4.

Sed contra est : 1. quod unumquodque appetit naturaliter finem suum, propter quem est ; sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem, ut supra dictum est (art. præced. arg. 2 *Sed contra*), et ut dicitur *Proverb.* 16, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* : ergo omnia appetunt Deum ut finem suum ultimum.— Expos. in lib. Dionysii *de Div. Nom.* c. 4, l. 9 ; 3. *c. Gent.* c. 17.

2. Præterea, ultimus finis rerum est Deo assimilari quantum possunt; tantum enim aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. Sed omnia appetunt Deo assimilari. Agens enim dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur sicut in ultimum finem tendunt Deo assimilari quantum possunt. — 3. *c. Gent.* c. 19, rat. 1 et 2.

Respondeo dicendum, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore : sicut patet, cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima ; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum, per hoc quod anima eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis, quod in motionibus *violentis* impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est præter naturam eorum, et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa ; sed in motibus *naturalibus* impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis. Et ideo dicitur *Sap.* 8, 1, quod Deus omnia suaviter disponit, quia et unaquæque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id, ad quod per divinam providentiam ordinatur, secundum exigentiam impressionis receptæ. — Et quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Dionysius; ideo omnia secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum : ut sic in rebus quædam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illæ enim creaturæ, quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcunque, non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illæ naturæ, quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationalium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem. — Unde patet, quod omnia tendant suo modo in finem ultimum. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 1; 3. *c. Gent.* c. 17, rat. 3; supra hujus quæst. a. 1, arg. 2 *Sed contra; — de Verit.* q. 22, a. 1, in c.; cf. supra q. 2, a. 1, in c.

Illud etiam potest ostendi ex ratione finis ultimi et proximi. Sicut enim influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem ejus. Et ideo sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente : ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine; sed hoc est appetere Deum implicite, sic enim virtus primæ causæ est in secunda ut principia in conclusionibus. Resolvere autem principia vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis; unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum finem ultimum per quandam viam resolutionis inducere et sic ipsum Deum explicite appetit. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur causa nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu. — 3. *c. Gent.* c. 19, 20, 21; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol. 4; *de Verit.* q. 22, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito; sicut enim

nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis. — *de Verit.* q. 22, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem, et Deum implicite. — *c. Gent.* c. 19, rat. 3.

Ad tertium dicendum, quod beati quia jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut quidam appetitus jam perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet. — *de Verit.* l. c. ad 4.

QUÆSTIO IV

DE FINE OBJECTIVO SEU BEATITUDINE OBJECTIVA.

Deinde considerandum est de fine objectivo seu beatitudine objectiva.

CIRCA QUAM QUÆRITUR :

Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato.

ARTICULUS UNICUS

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO.

Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono creato.

1. Potestas enim est aliquid creatum, per quod homines maxime Deo assimilantur; atqui homines appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio, ut dictum est; beatitudo autem est id, quod homines appetunt: ergo beatitudo consistit in bono creato. — 1a 2æ, q. 2, a. 4, arg. 1; 3. *c. Gent.* c. 19; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 2.

2. Præterea, beatitudo est quod ab omnibus desideratur; sed ipsum esse est quod ab omnibus desideratur: ergo in iis, quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime est beatitudo; sed salus corporis est aliquid creatum: ergo beatitudo consistit in aliquo bono creato. — 1a 2æ, q. 2, a. 5, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 6.

3. Præterea, beatitudo est perfectio potioris partis hominis; sed anima est potior pars in homine: ergo beatitudo est perfectio animæ; sed perfectio est ejusdem generis cum perfectibili: ergo cum anima sit creata, beatitudo erit aliquid creatum. — 1a 2æ, q. 2, a. 7, arg. 1 et 2.; tract. *de Formis* (1) q. 3, a. 3, in c. et ad 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, arg. 1 *Sed* contra, et in sol. 1.

4. Præterea, dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris; sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, arg. 1.

Sed contra est, quod beatitudo est ultimus finis; ultimus autem finis est Deus, ut dictum est (quæst. præced.); sed Deus est bonum increatum: ergo beatitudo consistit in bono increato. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 et 3 *Sed contra*.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem alii aliter senserunt, ut dicitur 1. *Eth.* (c. 5, al. 3). — *Alii* enim voluptatem esse putant beatitudinem. Quos

(1) De tractatu illo *de Formis* accuratius erit agendum, quando eum in appendice tomi ultimi typis describemus. Hoc unum interim annotamus, eum reperiri jam anno 1513 Venetiis vulgatum inter tractatus Hervæi Natalis ordinis Prædicatorum (ob. 1323), quod sane editores Alamanni Parisienses videtur omnino fugisse.

importunissimos vocat Philosophus et serviles, cum pecudum vitam eligant : pari enim ratione bestiæ felices essent, si felicitas hominis in hoc consisteret, cum iisdem voluptatibus fruantur. Si igitur felicitas est proprium hominis bonum, impossibile est quod beatitudo ejus in voluptatibus consistat. Item, beatitudo cum sit ultimus finis, est nobilissimum eorum, quæ ad rem pertinent; habet enim rationem optimi ; voluptates autem non conveniunt homini secundum id, quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Item, in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequitur ad simpliciter : sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefacit; si igitur voluptates essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum; quod patet esse falsum : nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est corpori noxius. — 1. *Eth.* l. 5. ; 1a 2æ, q. 2, a. 6; 3. *c. Gent.* c. 27, rat. 4 et 7.

Alii senserunt beatitudinem esse honorem. Quos etiam improbat Philosophus (loco citato) duabus rationibus ; quarum *prima* est, quia felicitatem bonum dicimus, quod est proprium ipsi felici, utpote ad ipsum maxime pertinens, et quod difficile ab eo aufertur; hoc autem non convenit honori : quia honor videtur magis consistere in actu honorantis et in ejus potestate, quam ipsius qui honoratur ; unde honor est quoddam magis extrinsecum quam bonum quod quæritur. *Secunda* est, quia felicitas est quoddam optimum, quod non quæritur propter aliud ; sed honore est aliquid melius, illud videlicet, propter quod quæritur. Ad hoc enim homines videntur honorem quærere, ut et ipsi firmam opinionem accipiant de se ipsis, et quod ab aliis hoc credatur ; et ideo honorari quærunt a prudentibus qui sunt recti judicii, et apud eos, a quibus cognoscuntur ; et quærunt honorari de virtute, per quam aliquis est bonus ; et sic virtus est aliquid melius honore, propter quam honor quæritur. Hinc etiam patet, quod hominis felicitas non consistit in fama sive gloria ; nam nihil aliud est quam clara notitia cum laude ; ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis, quibus innotescunt, honorentur : est igitur gloria propter honorem ; si igitur honor non est beatitudo, multo minus gloria. — 1. *Eth.* l. 5 ; 1a 2æ, q. 2, a. 2 et 3 ; 3. *c. Gent.* c. 28 et 29.

Alii posuerunt beatitudinem in virtute consistere. Quos etiam improbat Philosophus duabus rationibus ; quarum *prima* talis est : beatitudo est quoddam bonum perfectissimum ; sed virtus non est talis : invenitur enim quandoque sine operatione, ut patet in his qui dormiunt et tamen habitum virtutis habent, et in his qui habent habitum virtutis et in tota vita sua non occurrit eis facultas operandi. *Secunda* est, quia contingit aliquem habentem habitum virtutis infortunatum esse, et tamen nullus dicet talem esse felicem. — 3. *c. Gent.* c. 34 ; 1. *Eth.* l. 5.

Alii existimaverunt beatitudinem esse in divitiis. Quod probatur esse falsum, quia quærimus felicitatem tanquam aliquod bonum quod non quæritur propter aliud ; sed pecunia quæritur propter aliud, quia habet rationem tantum boni utilis : non igitur in ipsis consistit felicitas. — 3. *c. Gent.* c. 30 ; 1. *Eth.* l. 5.

Ad solutionem ergo quæstionis dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale ; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam ; unde solus Deus voluntatem hominis implere potest. Unde

necesse est quod beatitudo in ipso consistat. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 1 in fine.

Ad primum ergo dicendum, quod cum potestas habeat rationem principii, ut patet 5. *Metaphys.* (*text.* 17; l. 4, c. 12); beatitudo autem rationem ultimi finis: in ipsa non potest esse beatitudo, cum ipsa ut sic præcise se habeat ad bonum et malum; unde magis posset consistere beatitudo in bono usu potestatis quam in potestate. Divina autem potestas cum sit sua bonitas, semper se habet ad bonum. Quod cum in hominibus non inveniatur, sequitur quod ad beatitudinem non sufficit quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem. — 1a 2æ, q. 2, a. 4, in c. et ad 1; 5. *Metaphys.* l. 14 (17).

Ad secundum dicendum, quod esse hominis non consistit tantum in esse corporis, sed etiam in esse animæ; anima autem est melior corpore, nec ulla bona habet corpus nisi per animam; bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis; non est igitur corporis bonum summum hominis bonum, et per consequens nec beatitudo. — 1a 2æ, q. 2, a. 5, in c.; 3. c. *Gent.* c. 32.

Ad tertium dicendum, quod finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus seu adeptio vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis sit ipsa anima vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente, actu sciens. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id, quod secundum se est in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Similiter etiam, neque aliquid ejus, sive sit potentia sive actus sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum; appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis, ut dictum est (art. præced.); quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum: unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. — Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem seu quemcumque usum ipsius rei, quæ appetitur ut finis: sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur, ut infra dicetur. — Res ergo ipsa, quæ appetitur ut finis, est id, in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ et perfectio ejus; sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid increatum extra animam existens. — 1a 2æ, q. 2, a. 7; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 1 et 2, in sol.

Ad quartum dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem, non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium bonorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens. — 1a 2æ, q. 2, a. 8, ad 1.

QUÆSTIO V

DE BEATITUDINE FORMALI.

Deinde considerandum est de beatitudine formali.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUINQUE:

1. Utrum beatitudo formalis consistat in operatione.
2. Utrum beatitudo consistat etiam in operatione sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.
3. Utrum beatitudo consistat in operatione voluntatis.

4. Utrum beatitudo consistat in operatione intellectus.
5. Utrum in hac vita possimus consequi beatitudinem.

ARTICULUS I

UTRUM BEATITUDO FORMALIS CONSISTAT IN OPERATIONE.

Videtur quod beatitudo formalis non consistat in operatione.

1. Dicit enim Boethius (in 3. *de Consol. Philos.* prosa 2 ; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 724), quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; sed status non nominat operationem : ergo beatitudo non est operatio. — 1a 2æ, q. 3, a. 2, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis ; sed operatio non significat ut aliquid in operante existens, sed magis ut ab ipso procedens : ergo beatitudo non est operatio. — 1a 2æ, l. c. arg. 3.

3. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione ; sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno vel aliqua alia occupatione : ergo beatitudo non est operatio. — *Ibid.* arg. 6; 4. *Sent.* l. c. arg. 5.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 1. *Eth.* c. 7 (6), quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. — 1. *Eth.* l. 10; 1a 2æ, q. 3, a. 2, arg. *Sed contra*; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, illud propter quod res est, est ultimus finis rei ; sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2. *de Cœlo (text.* 17 ; c. 3) : ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus, et beatitudo formalis. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id, per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suæ prosecutionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, ut supra dictum est (q. 3, a. 3), res dupliciter conjungi possunt : *uno modo* per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res Deo esse conjunctissima, quæ est illi simillima. Et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur ; unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, quod est actu, recedit vero, secundum quod est potentia : et sic illud, per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. *Alio modo* pertingendo ad ipsum Deum ; quæ quidem conjunctio soli creaturæ rationali est possibilis, quæ potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, ut supra dictum est, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturæ. — Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quæ est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quæ est communis omnibus creaturis, cum magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari, erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta ; unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem, quæ est propria rationali creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione consistit ; habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu : et sic oportet quod beatitudo in actu seu operatione consistat. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 2, sol. 2; 1a 2æ, q. 3, a. 1 et 2; 1. *Eth.* l. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod Boethius definiendo beatitudinem consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum. Et hoc significavit cum dixit, quod est status bonorum omnium aggregatione perfectus : per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu

boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in ejusmodi statu, scilicet per operationem quamdam. — 1a 2æ, l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur 9. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 8, c. 8), duplex est actio : *una*, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo ; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. *Alia* est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle ; et hujusmodi actio est perfectio agentis ; et talis operatio potest esse beatitudo. — 9. *Metaphys.* l. 8 (4) ; 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in *Deo* est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed se ipso. In *angelis* autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato ; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna. In *hominibus* autem, secundum statum præsentis vitæ, est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo ; sed hæc operatio una et continua esse non potest ; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo in homine haberi non potest. Est tamen aliqua participatio beatitudinis ; et quanto operatio potest esse magis continua, tanto plus habet rationem beatitudinis. — 1a 2æ, q. 3, a. 2, ad 6 ; cf. ll. citandos in art. 5.

ARTICULUS II

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT ETIAM IN OPERATIONE SENSITIVÆ PARTIS, AN INTELLECTIVÆ TANTUM.

Videtur quod beatitudo consistat in operatione partis sensitivæ.

1. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva ; sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur 2. *de Anima* (*text.* 30 ; c. 7) : ergo beatitudo est etiam in operatione partis sensitivæ. — 1a 2æ, q. 3, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, Boethius (3. *de Consol. Philos.* prosa 2 ; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 724) dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus ; sed quædam bona sunt sensitiva, quæ attingimus per sensus operationem : ergo videtur quod operatio sensus pertineat etiam ad beatitudinem. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur 1. *Eth.* c. 7 (al. 6), quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsum secundum omnes partes suas ; sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur : ergo idem quod prius. — *Ibid.* arg. 3 ; 1. *Eth.* l. 5 sqq. ; l. 10.

Sed contra est : 1. quod in operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine ; ergo, etc. — 1a 2æ, l. c. arg. *Sed contra ;* 1. *Eth.* l. 5.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra (q. 3, a. 3, et art. præced.) ostensum est ; at huic homo non potest conjungi per sensus operationem : ergo, etc. — 1a 2æ, q. 3, a. 3, in c.

3. Præterea, intellectus est melior sensu ; bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus ; non igitur summum hominis bonum in sensu consistit. — 3. *c. Gent.* c. 33, rat. 2.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei appetibile est proprium bonum ; proprium autem bonum uniuscujusque rei est id, quo res illa perficitur. Dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit ; in

tantum vero bonitate caret, in quantum propria perfectione caret. Unde consequens est, ut unaquæque res suam perfectionem appetat. Unde et homo naturaliter appetit perfici. Et cum multi sint gradus perfectionis humanæ, illud præcipue et principaliter in ejus appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam ejus perfectionem spectat. Hoc autem bonum eo indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit; consequens est quod quamdiu aliquid desideratum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam.— Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum : — *uno modo*, quando id, quod desideratur, propter aliquid aliud quæritur ; unde oportet quod eo obtento, adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. *Alio modo*, quando non sufficit ad obtinendum id, quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturæ, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum, quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse, ut non quæratur propter aliud, et sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter *felicitas* nominatur, in quantum est bonum hominis principale. Per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam *beatitudo*, in quantum excellentiam quamdam designat. Potest et *pax* vocari, in quantum appetitum quietat; nam quies appetitus pax interior esse videtur.

Sic igitur apparet, quod in sensibilibus bonis hominis felicitas vel beatitudo esse non potest : — *primo* quidem, quia non sunt propter se quæsita, sed naturaliter propter aliud desiderantur. Conveniunt enim homini ratione sui corporis; corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem : tum quia corpus est instrumentum animæ moventis, omne autem instrumentum est propter artem, quæ utitur eo; tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, forma autem est finis materiæ sicut et actus potentiæ. — *Secundo*, quia impossibile est ut sensibilia bona sufficiant homini. Quod multipliciter apparet : — *uno* quidem *modo*, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex; desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quæ bona sensibilia non attingunt. *Alio modo*, quia bona sensibilia tanquam infima in rerum ordine non collectam, sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet, ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis; unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire; sed neque in multis earum, quantumcunque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni. — *Tertio*, quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque tempore circumscribitur, consequens est, quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur. Unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret. Quæ quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quæ sunt corruptioni et multiplici subjecta variationi ; unde conveniens est quod in sensibilibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam, quam requirit : sic igitur in iis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivæ corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, consequens est, quod neque in operationibus sensitivæ partis ultima hominis felicitas consistit. — *Opusc.* 2 (Compend. Theol.) part. 1, c. 108 ; part. 2, c. 9 init.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem

imperfectam, qualis in hac vita haberi potest. — 1a 2æ, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad operationem hujus vitæ. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: in beatitudine autem imperfecta a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN OPERATIONE VOLUNTATIS.

Videtur quod beatitudo non consistat in actu intellectus, sed in actu voluntatis.

1. Objectum enim voluntatis est bonum, quod habet rationem finis; et verum, quod est objectum intellectus, non habet rationem finis, nisi in quantum et ipsum est bonum: unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 1; 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicit Philosophus (10. *Eth.* c. 4); si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 2; 10. *Eth.* l. 6.

3. Præterea, delectatio videtur ita propter se desiderari, quod nunquam propter aliud; stultum enim est quærere ab aliquo, quare velit delectari; hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se desideretur et quæratur: est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 26, arg. 3.

4. Præterea, voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur beatitudo consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus. — *Ibid.* arg. 5; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 4; 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 3.

5. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis; sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus: ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. — 1a 2æ, q. 3, a. 4, arg. 4; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 3 et 5.

Sed contra est: 1. quod unumquodque secundum ea, quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ virtutem; differt enim verus homo a picto per ea, quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis. Nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud, quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso. Utrum autem vere sit summum bonum, quod ut tale proponitur, vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur in actu voluntatis esse non potest. — 3. *c. Gent.* c. 26, rat. 4.

2. Præterea, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod *desiderare* sit ultimus finis; est enim desiderium, secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi

ultimi finis. — *Amare* etiam non potest esse ultimus finis ; amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur ; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quæratur ; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum habetur amatum. Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. — Similiter autem nec *delectatio* est ultimus finis ; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel in futuro habendum speramus ; non est igitur delectatio ultimus finis. — Nullus ergo actus voluntatis potest esse ipsa beatitudo. — *Ibid*. rat. 5 ; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in c.

3. Præterea, si *delectatio* esset ultimus finis, ipsa secundum se ipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim discernere, quæ delectatio appetatur, ex eo ad quod consequitur delectatio : nam delectatio quæ consequitur bonas operationes, est bona ; quæ autem malas, est mala. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis seu beatitudo. — Item, delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere, quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis, qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet, ut inclinatio quietaretur, non daret eam ; dat autem eam, ut per hoc in locum propriam tendat ; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio : et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. — Nec igitur delectatio est beatitudo, sed concomitans ipsam. — 3. *c. Gent*. c. 26, rat. 6 et 8.

Respondeo dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi : — *uno modo* ita, quod sit voluntatis objectum ; et sic beatitudo cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum ; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. *Alio modo* ita, quod sit aliquis actus voluntatis ; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex, ut supra dictum est : unus in ipso, et alius extra ipsum. *In ipso*, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero *extra ipsum* est ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quælibet operatio potest dici finis, sed illa quæ fini exteriori primo conjungit. Et hoc dico, quando res finem extra se habet. Tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi ultimus finis ; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus. Sicut videmus, quod res naturales per operationes, quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quæ est earum exterior finis.

Non autem est possibile, ut ipse *voluntatis* actus sit ultimus finis alicujus : quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum, quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinari aliqua in finem ; unde præsupponit alium finem. Et ideo, si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet præsupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiæ illius ; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim *intellectus* intelligat se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid ; et si dicas, quod intelligit se intelligere hoc, quod est se intelligere : adhuc oportebit aliud ponere,

et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; *Quodl.* 8, q. 9, a. 19, in c.; 3. c. *Gent.* c. 26, rat. 2 et 3; 1a 2æ, q. 3, a. 4, ad. 2.

Nec etiam potest dici, quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate. Intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quædam in fine. Non potest autem esse, quod voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo, quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem, ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior, quo primo conjungitur exteriori; sicut si alicujus finis exterior sit pecunia, finis interior erit possessio pecuniæ, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo finis ultimus quasi exterior humanæ voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. — 4. *Sent.* l. c.; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod si felicitas per hoc, quod habet rationem summi boni, est objectum voluntatis, non propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, nisi in sensu supra dicto; imo ex hoc ipso, quod est primum objectum voluntatis, sequitur quod non est actus ejus, ut ex dictis apparet. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non omne id, quo res quocumque modo perficitur, est finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo ut *habentis jam speciem,* alio modo ut *ad speciem habendam:* sicut *perfectio domus,* secundum quod *jam habet speciem,* est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc, unde in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta; *perfectio* vero *ad speciem domus,* est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem. — Illud igitur quod est perfectio rei, secundum quod jam habet speciem, est *finis* ipsius, ut habitatio est finis domus, et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, *non* sunt *finis* rei; imo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati speciem habentis; imo ad hoc quæritur forma, ut species sit completa.— Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. — Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ad conservationem individui; sed est similis perfectioni, quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius operationi insistimus in qua delectamur. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 2; 1a 2æ, q. 3, a. 4, in corp. art. initio, et ad 3.

Ad tertium dicendum, quod quia delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter se ipsam, non est sufficiens signum, quod delectatio sit ultimus finis; nam etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, cum ex adeptione finis delectatio consurgat. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 3; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2 in fine.

Ad quartum dicendum, falsum esse, quod voluntas sit altior intellectu quasi ejus motiva. Nam *primo et per se* intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum;

voluntas autem movet intellectum *quasi per accidens,* in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate. Ex quo sequitur, quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nam nunquam voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. — Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu, per modum quo *agens* dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo *finis* movet : nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterius in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. — Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate ; voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid. — 3. *c. Gent.* c. 26, ad 5 ; *Opusc.* 2 (Compend. Theol.) c. 107.

Ad quintum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo per modum *agentis,* ut dictum est (ad 4) ; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum ; ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem per actionem sensus. — 1a 2æ, q. 3, a. 4, ad 4. — *Vel dic,* quod licet per affectum homo perfectius Deo conjungatur quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam ; tamen oportet quod prima conjunctio sit per intellectum. Dilectio enim quidem prius inclinat in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, sed non priusquam intellectus quoquo modo cognoscat : eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino. Ac proinde patet, quod beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus, formaliter autem et completive in actu voluntatis. — 4 *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2. in sol. et ad 3 et 5; *Opusc.* 2, c. 107 ; *Quodl.* 8, a. 19, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN OPERATIONE INTELLECTUS.

Videtur quod beatitudo non consistat in operatione intellectus.

1. Dictum est enim, quod finis hominis est Deus ; Deus autem est infinitus ; infinitum autem in quantum hujusmodi est ignotum : ergo Deus est ignotus; ergo non potest attingi per actionem intellectus. — 1a, q. 12, a. 1, arg. 2 ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, arg. 2 et 12.

2. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium ; primum enim, quod cadit in apprehensionem intellectus, est ens ; sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 11, § 6 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 954) : ergo non est intelligibilis, sed super omnem intellectum. — 1a, q. 12, a. 1, arg. 3.

3. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis ; sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant : ergo beatitudo non potest esse operatio intellectus circa Deum. — *Ibid.* arg. 4 ; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, arg. 6 et 7.

Sed contra est, quod beatitudo consistit in aliqua operatione, ut dictum est ; sed non consistit in operatione sensitivæ partis, neque in operatione voluntatis : ergo in operatione intellectus. — 3. *c. Gent.* c. 37.

Respondeo dicendum, quod beatitudo hominis necessario consistit in operatione intellectus. Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria, et in qua nullo modo aliquod aliud communicat. Hæc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, cum contemplatio veritatis per se ipsam quæratur. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur cogno-

scendo ipsa quocumque modo. Ad hanc etiam operationem homo magis est sibi sufficiens : utpote ad eam parum auxilii rerum exteriorum indigens. Ad hanc etiam operationem omnes aliæ in homine ordinari videntur tanquam ad finem. — 3. *c. Gent.* c. 37.

Non est autem possibile, quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; — neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima objecta. Inter quæ cum sit Deus, sequitur quod beatitudo consistat in contemplatione Dei. Quod fit per visionem ejus secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente, secundum quod cognoscitur : sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis in intellectu constitit. — Tamen id, quod est a parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit : ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. — *de Causis* l. 1 init.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 2 in fine, et ad 5; *Quodl.* 8, a. 19, in c.

Potest et universalis ratio induci ad ostendendum intentum in præmissis articulis secundum viam Philosophi 1. et 10. *Eth.* sic. Cujuslibet rei habentis propriam operationem illa est bonum suum; et hoc quod bene est ei, consistit in ejus operatione : sicut tibicinis bonum consistit in ejus operatione, et similiter ejus qui facit statuam, et cujuslibet artificis. Et hujus ratio est, quia bonum finale cujuslibet rei est ejus ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res altior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingat : vel faciendo, sicut ædificator domum; aut quia utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur, quod finale bonum cujuslibet rei in ejus operatione sit requirendum. — Si igitur hominis sit operatio propria, necesse est quod in illa consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas; et illa felicitas est propria operatio hominis. Si autem dicitur in aliquo alio felicitas consistere; aut hoc erit aliquid, quo homo redditur idoneus ad ejusmodi operationem; aut erit aliquid, ad quod per suam operationem attingit. — 1. *Eth.* l. 10; 10. *Eth.* l. 9, 10, 11.

Quod autem sit aliqua *propria operatio hominis*, hoc dupliciter probatur. Et *primo* quidem per ea, quæ accidunt homini. Accidit enim homini quod sit textor aut grammaticus vel musicus sive aliquid aliud hujusmodi; sed nihil istorum est, quod non habeat propriam operationem; alioquin sequeretur quod hujusmodi otiose et frustra homini advenirent. Multo autem magis inconveniens est, quod sit otiosum et frustra id, quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id, quod est ordinatum ratione humana. Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est quod sit naturaliter otiosus quasi non habens propriam operationem. Est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quæ ei accidunt. Cujus causa est, quia unumquodque naturale vel artificiale est per aliquam formam, quæ est alicujus operationis principium. Unde sicut unaquæque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam habet operationem propriam. — *Ibid.*

Secundo id patet per hominis partes. Eamdem enim rationem oportet existimare

in toto et in partibus : quia sicut anima est totius corporis actus, ita quædam partes animæ sunt actus quarumdam partium corporis, ut visus oculi; sed quælibet pars hominis habet propriam operationem, sicut oculi operatio est videre et manus palpare et pedum ambulare et sic de aliis partibus : relinquitur ergo, quod totius hominis est aliqua propria operatio. Manifestum est autem quod ipsa operatio est uniuscujusque rei secundum suam formam; forma autem hominis est anima, cujus actus dicitur vivere, non quidem vivere secundum quod est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitæ, puta intelligere, sentire. Unde manifestum est, quod in aliquo opere vitæ consistit hominis felicitas. — *Ibid.*

Non autem potest dici, quod secundum quodcumque vivere attendatur hominis felicitas : quia vivere est commune plantis, sed felicitas quæritur sicut quoddam proprium hominis bonum; dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione species vitæ, quæ dicitur nutritiva vel augmentativa, separanda est a felicitate, quia etiam hæc communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate neque in pulchritudine neque in proceritate corporis : omnia enim hæc acquiruntur per operationes hujus vitæ. Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur sensitiva, quæ etiam non est propria homini, sed convenit equo et bovi et cuilibet animali; unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili delectatione. Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quæ est operativa secundum rationem. Quæ quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ab hoc, quod est rationale. Sed rationale est duplex : unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione; aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex se ipso ratiocinari et intelligere; et hæc quidem pars principalius rationalis dicitur, quia quod est per se, semper est principalius eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale per essentiam, quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistat in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati. — *Ibid.*

Cum autem intellectus sit operatio speculativa et practica, manifestum est quod felicitas hominis non consistit in practica. Ea enim tantum est duplex, prudentiæ scilicet et artis. Non potest autem esse actus prudentiæ, quia hic est, tantum circa ea quæ sunt virtutum moralium. Non est autem in actibus virtutum moralium ultima hominis felicitas, quia hæ sunt tantum facultatis rationalis per participationem. Sed nec in actu artis potest esse felicitas; hic enim totus ad finem extrinsecum ordinatur, nec intendit bonum humanum, sed bonum artificiati.

Unde sequitur, quod magis est in ea operatione, quæ est secundum propriam virtutem ejus et magis principalis : hæc autem est *speculativa*. Quod patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis : *uno modo* ex parte potentiæ, quæ est operationis principium, et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum, quæ in nobis sunt, ut prius ostensum est. *Alio modo* ex parte objecti, quod dat speciem operationi; et secundum hoc etiam, hæc operatio est optima, quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia. Hæc autem sunt triplicis generis, scilicet res materiales, res separatæ a materia, ut sunt substantiæ separatæ, et divina seu Deus. — 4. *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 3; 1a 2æ, q. 3, a. 5, c.; 3. *c. Gent.* c. 35 et 36; 6. *Eth.* 1-4.

Quod autem non in speculatione *rerum materialium* sit felicitas, patet, quia consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius

scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum, quæ sunt de rebus materialibus, sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* et in fine *Poster.* Unde tota consideratio non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere hominis felicitas, quæ est ultima ejus perfectio. Sic enim aliquid non perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris; manifestum est autem quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine : unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde patet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. — 1a 2æ, q. 3, a. 6, c.

Non potest autem esse per contemplationem *substantiarum separatarum*. Manifestum est enim quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem intellectus objectum est verum universale, quod solum est verum per essentiam : quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur 2. *Metaphys.* (*text.* 4; l. 1 min., c. 1), quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem; angeli autem sunt entia per participationem : unde relinquitur quod solus Deus sit verus per essentiam. — 1a 2æ, q. 3, a. 7, c.; 3. *c. Gent.* c. 44.

Potest autem intellectus versari circa *Deum* vel per opinionem vel per fidem vel per demonstrationem vel per simplicem et intuitivam visionem. Sed non potest ultima intellectus perfectio in *opinione* quam habet de Deo consistere, quia qui opinatur scit possibile esse rem aliter se habere, ac proinde non est quietus in illa cognitione. — 2. *Poster.* l. 20. — Sed nec etiam in *fide*, quia in illa operatione invenitur operatio intellectus imperfectissima, quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud, cui assentit credendo; non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas; non enim in ipsa naturale desiderium quietatur, sed magis accenditur, quia unusquisque desiderat videre quod credit.— 3. *c. Gent.* c. 40. — Sed nec in illa consistit quæ habetur per *demonstrationem ;* nam esse in actu est finis existentis in potentia; felicitas igitur, quæ est ultimus finis, est actus, cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum; talis autem cognitio per viam cognitionis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo, scilicet *intuitive contemplando Deum* in se ipso absque ullo discursu. — 3. *c. Gent.* c. 39, rat. 2. — Ergo in illa contemplatione seu visione consistit ultima hominis perfectio, quæ est beatitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum, quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum; sic autem Deus est infinitus. — 1a, q. 12, a. 1, ad 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, ad 2 et 12.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quod nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi. — 1a, q. 12,

a. 1, ad 3.— Non autem dicimus beatitudinem consistere in *comprehensione*, quia ad comprehendendum Deum impossibile est intellectum pervenire : quia sic cognosceret Deum, ut cognoscibilis est; Deus autem perfecte cognoscibilis est in quantum habet de entitate et luce; hæc autem in Deo sunt infinita; unde et ipse est infinite cognoscibilis, ac proinde non potest comprehendi a virtute intellectus creati, quæ est finita. Sed alius est modus cognoscendi Deum, cum scilicet mediante verbo, quod in Deo tenet locum speciei, intellectus creatus attingit Deum. Et hæc cognitio est *intuitiva* : tunc enim rem intuitive cognoscimus, cum per propriam ejus speciem ipsam cognoscimus. — Expos. in 1. *ad Timoth.* c. 6, lect. 3.

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter : *uno* modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et æquale sunt species proportionis; *alio* modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur : et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum. — 1a, 1. c. ad 4; 4. *Sent.* 1. c. ad 6 et 7.

Hic quæri solet, an ad beatitudinem requiratur delectatio; sed de hoc satis in superioribus articulis.

ARTICULUS V

UTRUM IN HAC VITA POSSIMUS CONSEQUI BEATITUDINEM.

Videtur quod in hac vita possimus consequi beatitudinem.

1. Imperfecta enim participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio; sed in hac vita possumus participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte : ergo in hac vita possumus consequi beatitudinem. — 1a 2æ, q. 5, a. 3, arg. 2.

2. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit; sed plures ponunt beatitudinem in hac vita : ergo in hac vita possumus esse beati. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, beatitudo est operatio propria hominis; sed homo in hac vita habet propriam suam operationem : ergo potest habere beatitudinem. — 1. *Eth.* l. 10.

Sed contra est : 1. quod humana beatitudo non consistit in cognitione Dei, qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam; neque in cognitione Dei, qua cognoscitur per viam demonstrationis; neque in cognitione Dei, qua cognoscitur per fidem, ut dictum est; — sed non est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire : ergo impossibile est quod in hac vita consistat beatitudo. — 3. *c. Gent.* c. 48, rat. 1.

2. Præterea, ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum, ita quod eo habito nihil aliud quæritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat; hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita contingere non potest. — *Ibid.* rat. 2.

3. Præterea, omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco, quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui; felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat : est igitur hominis desiderium naturale ad hoc, quod in felicitate stabiliatur; nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio nondum quie-

scente. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas : non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem. — *Ibid.* rat. 3.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo haberi non potest in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter : — *primo* quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt : et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest; naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet; bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. — *Secundo,* si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet intuitiva Dei cognitio seu divinæ essentiæ visio quæ non potest homini in hac vita provenire; ideo non potest aliquis in hac vita beatitudinem perfectam et veram consequi — 1a 2æ q 5, a. 3 c

Ad sciendum igitur qualem beatitudinem in hac vita assequi possimus, et in quo consistat, considerandum est, quod Philosophus in 1. et 10. *Eth* ipsam reposuit in contemplatione Sed vita contemplativa, secundum quod de ea locuti sunt antiqui philosophi et sancti Doctores, non accipitur uniformiter. Nam philosophi finem contemplationis ponunt in sapere; nam speculari in sapientia secundum metaphysicum est summa felicitas quam posuerunt philosophi. Ideo Philosophus in 10. *Eth.* volens talem felicitatem summe extollere, ostendit eam maxime delectabilem, dicens quod Philosophia videtur habere delectationes mirabiles puritate et firmitate. Sed contemplatio, ut de ea loquuntur sancti Doctores, magis consistit in sapore quam in sapere et magis consistit in dilectione quam in contemplatione; et si invenitur studium litterarum aliquando pertinere ad contemplativam vitam, hoc est in quantum per hujusmodi studium manuducimur in amorem Dei. Et sic beatitudo in hac vita, si tamen beatitudo potius quam via ad beatitudinem dici potest, consistit in amore Dei. — 1. *Eth.* l. 5 sqq.; 10. *Eth.* l. 10; cfr. expos. in *Cantic.* c. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter : uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum se ipsum attingit, sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus se ipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra (art. 1 hujus quæst.) dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.— 1a 2æ, q. 5, a. 3, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; et sic non ex toto in sua existimatione deficiunt. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo consistit non in qualibet operatione, sed in nobilissima. Sic autem se habent cognitio et amor in homine, quod re-

spectu earum rerum, quæ sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero, quæ sunt infra animam, cognitio est potior. Cujus ratio est, quia per voluntatem et amorem homo intendit ipsas res volitas et amatas prout in se sunt; per cognitionem vero e converso res cognitæ in cognoscente efficiuntur per suas similitudines. Unde dicit Philosophus (6. *Metaphys. text.* 8; l. 5, c. 3), quod bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente. (10. *Eth.* l. 10; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, in c.; 1a, q. 82, a. 3, in c.; q. 108, a. 6, ad 3.) — Neque tamen inde sequitur quod beatitudo etiam in patria consistat principaliter in actu amoris : *tum* quia tunc videbitur Deus sicut in se est, et ipsa essentia divina locum habebit speciei (1a, q. 12, a. 1 et 2); *tum* quia beatitudo est ultima rei perfectio; cognitio autem pertinet ad perfectionem cognoscentis, quia fit per receptionem; non sic voluntas, quæ tendit ad res; *tum* quia beatitudo habet rationem præmii — præmium autem magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori; quia præmium est secundum receptionem qua aliquis in seipso perficitur, meritum vero secundum operationem qua aliquis in remunerationem se extendit et ei se conjungit (3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, in c. et ad 7); — *tum* quia anima nostra, quæ secundum intellectum est in potentia omnia, per hoc quod unitur Deo ut suo intelligibili, qui est omnium actus, fitque quodammodo actus intellectus, reducitur in actum omnium intelligibilium, et sic constituitur in ultimo actu; ac proinde dilectio, quæ hinc emanat, est quasi proprietas consequens actum, ipsum stabiliens, consummans et decorans (Hannibaldus in 4. *Sent.* dist. 49, q. un., a. 2, c.); *tum* quia licet amor sit prior cognitione in movendo, cognitio tamen est prior amore in attingendo; et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, licet consummative et completive per actum voluntatis, ut supra (art. præced.) dictum est. (1a 2æ, q. 3, a. 4, ad 4; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 4, ad 7.) — Atque ex his patet, quod in hac vita beatitudo quæ esse potest consistit in operatione amoris, prærequisita tamen aliquali cognitione finis; beatitudo vero perfecta consistit in operatione cognitionis consequente tamen dilectione.

QUÆSTIO VI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO ET CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM.

Quia igitur ad finem ultimum per aliquos actus necesse est pervenire, oportet consequenter de actibus humanis considerare, ut sciamus quibus actibus ad ipsum perveniatur. Sed quia actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. — Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, *primo* quidem tradenda est in universali, *secundo* in particulari.

Circa *universalem* autem considerationem humanorum actuum, *primo* quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, *secundo* de principiis eorum.

Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam homini et aliis animalibus communes. Et quia propinquius se habent ad finem ultimum actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones, *primo* considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis, *secundo* de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes.

Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. *Primo* ergo considerandum

est de voluntario et involuntario in communi, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur; *secundo* de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; *tertio* de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis; *quarto* de bonitate et malitia eorumdem actuum. — 1a 2æ, q. 6, in procem.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum recte definiatur a Philosopho voluntarium et involuntarium.
2. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE DEFINIATUR A PHILOSOPHO VOLUNTARIUM ET INVOLUNTARIUM.

Videtur quod non recte definiatur a Philosopho 3. *Eth.* (c. 1, al. 3) voluntarium « illud, cujus principium est in eo qui agit particularia cognoscente in quibus actio consistit »; involuntarium autem « quod vi et propter ignorantiam agitur ».

1. Potest enim contingere quod illud principium, quod est intra, non sit appetitus rationalis, qui dicitur voluntas, a qua denominatur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia; ergo non omne id est voluntarium, cujus principium est in eo qui agit; ergo videtur quod Philosophus non bene definierit voluntarium. — 3. *Eth.* l. 4.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod pueri et bruta animalia communicant voluntario; sed bruta non cognoscunt singularia, in quibus est operatio: ergo male definitur voluntarium « cujus principium est in eo qui agit particularia cognoscente in quibus actio consistit ». — 3. *Eth.* l. 4; 1a 2æ, q. 6, a. 2, in arg. *Sed contra.*

3. Præterea, quod est involuntarium, est cum tristitia, ut dicit Philosophus 3. *Eth.* (c. 1, al. 3); sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur : ergo violentia non causat involuntarium. — 3. *Eth.* l. 4; 1a 2æ, q. 6, a. 5, arg. 2.

4. Præterea, violentia non causat involuntarium ; voluntati enim violentia inferri non potest; ergo non bene definitur involuntarium « quod vi » seu violentia « agitur ». — 1a 2æ, q. 6, a. 5, arg. 1.

5. Præterea, involuntarium est cum tristitia; sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum : ergo ignorantia non causat involuntarium ; ergo involuntarium male definitur, quod ignorantia agitur. — 1a 2æ, q. 6, a. 8, arg. 3.

6. Præterea, metus et concupiscentia causant involuntarium. Quod enim per metum agitur, secundum se est involuntarium, *tum* quia, sicut violentia est respectu ejus, quod contrariatur præsentaliter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati ; *tum* quia quod sub conditione tale est, secundum quid est tale ; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale ; sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute ; non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. (1a 2æ, q. 6, a. 6, arg. 1, 2, 3.) Pariter propter concupiscentiam agit sæpe incontinens contra id, quod ante proponebat. (*Ibid.* a. 7, arg. 2.) — Unde potest concludi, quod metus et concupiscentia causant involuntarium ; ergo non solum est involuntarium quod vi et ignorantia agitur, sed etiam quod metu et concupiscentia.

Sed contra est auctoritas Philosophi 3. *Eth.* (c. 1, al. 3) sic voluntarium et involuntarium definientis.— 3. *Eth.* l. 4.

RESPONDEO DICENDUM, quod Philosophus optime definivit voluntarium « cujus prin-

cipium est in eo, qui agit particularia, cognoscente in quibus actio consistit » ; involuntarium autem « quod vel vi vel ignorantia agitur ».—Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum principium est *in agente* seu in eo quod movetur ; quorumdam autem motuum vel actuum principium est *extra*. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem ; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent se ipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat moveatur propter finem, illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur *in finem*. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur *cognitio* finis aliqualis; unde quodcumque sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in se ipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem.

Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen ejus, quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem ; unde hujusmodi non dicuntur movere se ipsa, sed ab aliis moveri.—Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur se ipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem (et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agant et quod propter finem agant, horum actus et motus dicuntur voluntarii ; hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione) ; et quia involuntarium est privatio voluntarii, voluntarium autem importat motum appetitivæ virtutis, quæ præsupponit cognitionem apprehensivæ virtutis, eo quod bonum apprehensum movet virtutem appetitivam. — 1a 2æ, q. 6, a. 1 sqq.; 3. *Eth.* l. 1, 2, 3, 4.

Dupliciter autem aliquid est involuntarium : *uno modo* per hoc, quod excluditur ipse motus appetitivæ virtutis ; et hoc est involuntarium per violentiam. Violentum enim illud est, cujus principium est extra, ut dicit Philosophus ; licet non omne cujus principium est extra sit violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem. (3. *Eth.* l. 1 et 2.) *Alio modo* aliquid dicitur involuntarium per hoc, quod excluditur cognitio virtutis apprehensivæ ; et hoc est involuntarium per ignorantiam. — Ubi considerandum est, quod *duplex* est *ignorantia : uno* modo, secundum quod aliquis ignorat, quid oporteat facere vel vitare ; et hæc ignorantia est ejus « quod confert », ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 1, al. 2), id est quod operari oportet. Talis autem ignorantia non causat involuntarium, quia ignorantia hujusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia : quia quilibet tenetur adhibere sollicitudinem ad sciendum, quid oporteat eum facere vel vitare. Unde si ipsa ignorantia reputatur voluntaria, dum homo eam non vult vitare sicut tenetur, consequens est, quod nec illud, quod per hujusmodi ignorantiam fit, involuntarium judicetur. Hoc autem potest ignorare, uno modo in aliquo particulari eligibili, puta cum aliquis propter avaritiam æstimat nunc esse sibi furandum ; alio modo in universali, ut patet in illo, qui opinatur omne furtum esse licitum. Utraque autem ignorantia est ejus quod confert ; unde neutra involuntarium causat.— *Alia* autem est ignorantia singularium conditionum, puta quod iste vir sit pater, vel quod iste locus sit sacer; et ista sunt, circa quæ et in quibus est operatio humana, per quorum justam ignorantiam aliquis meretur misericordiam et veniam, eo quod ille, qui operatur aliquod horum, operatur involuntarie. Unde patet, quod ignorantia talium singularium circumstantiarum causat involuntarium. (3. *Eth.* l. 3.) — Et per hæc

patet, quod optime voluntarium et involuntarium definita sunt a Philosopho.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium denominative dicitur a voluntate; et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis, ut in brutis animalibus, et multo magis in appetitu sensitivo hominis. — 1a 2æ, q. 6, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. *Perfecta* quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio non competit pueris et brutis animalibus. *Imperfecta* autem cognitio finis est, quæ in sola apprehensione finis consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in pueris et in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. — Perfectam agitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et his, quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde voluntarium secundum rationem perfectam non competit pueris et brutis, sed solum voluntarium secundum rationem imperfectam. — *Ibid.* in c.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen pati volendo; unde non potest dici involuntarium. — 1a 2æ, q. 6, a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exsequantur. Sed quantum ad proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Actus enim voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam homo potest per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ. — 1a 2æ, q. 6, a. 4, c s a. 5, c.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: *uno modo* concomitanter, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse factum et ignoratum; sicut cum aliquis vellet occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut dictum est (in corp. art.), quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. — 1a 2æ, q. 6, a. 8, in c.; 3. *Eth.* l. 3.

Alio modo ignorantia consequenter se habet ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter : *uno* modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando ; et hæc dicitur ignorantia affectata. *Alio* modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire et debet ; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur ; voluntarium enim est non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est ignorantia malæ electionis vel ex habitu proveniens ; sive cum aliquis notitiam, quam debet, non curat acquirere ; et secundum hunc modum, ignorantia universalium juris (quæ quis scire tenetur) voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium ; causat tamen secundum quid, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. — *Ibid.*

Tertio modo antecedenter se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet, sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire ; et ex hoc aliquid agit, quod non ageret si sciret : puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem ; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter ; et istud involuntarium consequitur tristitia. — *Ibid.*

Ad sextum dicendum, quod quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim, quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in causa, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria ; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu ; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem, quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic et nunc : secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod hic est et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem id, quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur, sicut projectio mercium in mare fit voluntaria tempore tempestatis, propter timorem periculi. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem (considerationem) tantum ; et ideo est involuntarium secundum quid. (Ia 2æ, q. 6, a. 6, in c.) — Concupiscentia autem non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur ; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit ; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium. — *Ibid.* a. 7, c.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ ACTUUM HUMANORUM.

Videtur quod inconvenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum in hoc versu : Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

1. Illud enim quod est causa rei, non potest esse circumstantia ejus, cum causa

sit prior, circumstantia posterior quasi proprietas; sed persona agens, quæ notatur cum dicitur «*Quis*», est causa efficiens actus, propter quid vero sive «*Cur*» est causa finalis ergo videtur quod inconvenienter circumstantiæ enumerentur. — 4. *Sent.* dist 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1; 1a 2æ, q. 7, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, non potest idem esse circumstantia sui ipsius; sed *Quid* importat substantiam actus moralis, cujus circumstantiæ quæruntur: ergo non debet computari inter circumstantias. — 4. *Sent.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, circumstantia a circumstando dicitur; sed circumstare proprie tantum dicitur in localibus: ergo non est alia circumstantia præter localem. — *de Malo* q. 2, a. 6, in c.; 1a 2æ, q. 7, a. 1, in c.

Sed contra videtur: 1. quod sint plures circumstantiæ. Philosophus enim in 3. *Eth* c. 1 (al. 2) ponit *Circa quid* et *Quo instrumento*; hæc autem hoc versu non continentur: ergo videtur quod insufficienter enumeratæ sunt circumstantiæ. — 4. *Sent.* dist. 16. q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 1 *Sed contra*: 3. *Eth.* l. 3.

2. Præterea, circumstantiæ propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis; sed secundum *Quantum* et *Quotiens* variatur medium virtutis: ergo sunt circumstantiæ, sed non continentur in prædicto versu: ergo etc. — 4 *Sent.* l. c. arg. 2 *Sed contra*.

Respondeo dicendum, quod actus nostri dicuntur morales, secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis. Ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio, quæ actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quæ ad actum concurrere possunt, et ita commensuratio *circumstantia* dicitur. Et quia in qualibet proportione oportet esse ad minus duos terminos: nihil enim sibi ipsi proportionatur, sed alteri; ideo circumstantia moralis actus dupliciter accipi consuevit, quia potest dici circumstantia vel illud, quod est ad actum concurrens, ad quem proportionatur, sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio, quæ ex illis relinquitur, ut quando vel ubi. Sic ergo ultimo modo accipiendo circumstantiam, erit conditio vel proprietas actus, sed primo modo accipiendo quædam circumstantia est proprietas actus, ut modus agendi, et quædam extra, ut locus et tempus, quæ idcirco circumstantiæ dicuntur, quia circa aliquid dicitur stare omne illud quod non est de essentia rei, sive insit, sicut albedo corpori, sive non insit, sicut locus locato. (4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.) — Et ideo proprietates circumstantiæ actus dici possunt, quarum circumstantiarum, secundum quod ad Moralem pertinent, sic potest numerus accipi. Proportio enim actus ad finem potest accipi vel secundum id quod est in ipso actu, vel secundum id quod est extra. Si primo modo, aut quantum ad speciem actus, et sic est *Quid;* aut quantum ad modum ipsius, et sic est *Quomodo*. Si autem per comparationem ad extra, vel per comparationem ad causam vel per comparationem ad mensuram. Si primo modo, vel ad causam finalem, et sic est *Cur;* vel ad causam efficientem vel instrumentalem, et sic est *Quibus auxiliis*; vel principalem, et sic est *Quis*. Si autem per comparationem ad mensuram, aut ad locum, et sic est *Ubi*; aut ad tempus, et sic est *Quando*. Et per hoc patet quod bene enumerantur circumstantiæ humanorum actuum in prædicto versu. — 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, q. 1, 2, 3; 1a 2æ, q. 7, a. 1, 3, 4; *de Malo* q. 2, a. 6; 3. *Eth.* l. 3.

Sed advertendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii; voluntatis autem motivum et objectum est finis : et ideo principalissima omnium circumstantiarum est illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet, cujus gratia vel *Cur*. Secundaria vero, quæ attingit ipsam substantiam, id est *Quid*. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus

ad has appropinquant.— 1a 2æ, q. 7, a. 4, in c. ; 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, sol. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illa conditio causæ, a qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta : sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum ; non enim finis, qui dat speciem actui, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus : sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam ex parte ejus, quod est *Quid.* Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet et sanet vel noceat, hoc est circumstantia. — 1a 2æ, q. 7, a. 3. ad 3.

Vel dic ad id, quod dictum est de fine, quod finis est ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiæ sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex ; quidam, qui est *finis operis*, secundum quod Philosophus dicit 2. *Eth.*, quod quædam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui ; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris, vel referendo ad ipsam substantiam actus includitur in hac circumstantia *Quid.* Alius est *finis agentis*, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur hæc circumstantia *Cur*; ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem : secundum quod actus imperati induunt speciem vitii vel virtutis imperantis, supra speciem quam habet ex habitu eliciente. — 4. *Sent.* dist. 16, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui ex suo genere sunt boni vel mali, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis; hoc autem, ex quo actus ponitur in tali genere, quamvis sit de substantia ejus, in quantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius, secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute. Unde aliqui actus sunt idem in specie naturæ, qui differunt in specie moris, sicut interficere hominem propria auctoritate, et interficere auctoritate publica ex ordine justitiæ. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod quia nomina secundum Philosophum sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota; et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in 10. *Metaphys.* (*text.* 13 et 14; l. 9, c. 4), ab iis quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria ; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiæ ab iis, quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam vel appropinquat ei secundum locum. — 1a 2æ, q. 7, a. 1, in c.

Ad quartum (sive *primum in contrarium*) dicendum, quod circumstantia *Quid* et *Circa quid* in prædicta assignatione in una includuntur, eo quod objectum, quod dicitur *Circa quid*, dat rationem actui, quod dicitur *Quid*; sed Philosophus distinguit eas, quia præter universalem rationem objecti, quod dat speciem actui, possunt in objecto considerari speciales conditiones, quæ diversificant actum in bonitate et malitia, in illis actibus, qui de se malitiam non implicant, in quibus etiam malitiæ quantitatem diversificant.— Cum autem Philosophus dicit *Quo instrumento*, idem est ei, quod dictum

est *Quibus auxiliis*, quia omnia auxilia sunt quasi instrumenta actionis, quibus agens utitur ad suum finem. — 4. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad quintum (sive *secundum in contrarium*) dicendum, quod cum modus mensuram importet, omnia quæ ad mensuram pertinent, vel per modum quantitatis continuæ vel discretæ, importantur in *Quomodo*.— Vel dicendum, quod quantitas actus ex tribus pensari potest : primo ex ipsa intensione actus, et sic idem est quod *Quomodo*; secundo ex quantitate objecti, et sic includitur in *Quid*; tertio ex tempore, et sic includitur in *Quando*. *Quotiens* autem semper reducitur ad modum. — *Ibid.* ad 6.

QUÆSTIO VII

DE VOLUNTATE.

Antequam autem consideremus de actibus a voluntate elicitis, consideranda sunt aliqua de voluntate.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum aliqua potentia animæ moveat voluntatem.
2. Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I

UTRUM ALIQUA POTENTIA ANIMÆ MOVEAT VOLUNTATEM.

Videtur quod nulla potentia animæ moveat voluntatem.

1. Voluntas enim movet ceteras omnes potentias; idem autem respectu ejusdem non est movens et motum : ergo voluntas non movetur ab ulla animæ potentia. — *de Verit.* q. 22, a. 12; 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, voluntas movet se ipsam; ergo non debet moveri ab ulla potentia; quod enim fit per se, frustra dicitur fieri per aliud. — 1a 2æ, q. 9, a. 3, arg. 3.

3. Præterea, si voluntas movetur ab aliqua potentia, vel ab intellectu vel ab appetitu sensitivo. Non ab intellectu ; intellectus enim se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum ; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib 2. *de Anima* (*text.* 154 ; l. 3, c. 3). Ergo neque etiam movetur ab intellectu.— Sed nec etiam ab appetitu sensitivo; nulla enim virtus particularis potest facere effectum universalem ; sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem : ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem intellectus. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. 2; a. 2, arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus in 3. *de Anima* (*text.* 54 ; c. 10) dicit, quod appetibile intellectum est movens non motum ; voluntas autem est movens motum. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, arg. *Sed contra*; 3. *de Anima* l. 15.

Respondeo dicendum, quod secunda moventia non movent nisi in quantum participant primum ; unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Primum autem movens in homine est appetibile, in quantum est intellectum. Unde necesse est intellectum, in quantum est de appetibili, movere voluntatem. Quod tamen non obstat, quin etiam voluntas moveat intellectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura : oportet enim ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu : et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno

modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte *subjecti*, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. Aliud autem ex parte *objecti*, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem: sicut ars gubernatoria imperat navifactivæ, ut dicitur in 2. *Phys.* (*text.* 25; c. 2.) Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei, quia ille intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut præsentans ei objectum suum. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, c.

Quod autem objectum videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 5 versus fin.; al. c. 7): Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. (3. *Eth.* l. 13.) Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem; unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem. — 1a 2æ, q. 9, a. 2, c.; a. 3; *de Verit.* q. 22, a. 11 et 12; 3. *de Anima* l. 15; 1a, q. 82, a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode, cum in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens et ratio agendi est calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est potentia agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis: nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse; et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet præconcipit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis et non

intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in se ipsis; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritalem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis, et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus. Et præterea actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet, quod *voluntas* habet movere per modum causæ agentis; — non autem *intellectus*, sed tantum per modum causæ finalis sicut præsentans objectum; — nec etiam *appetitus sensitivus*, qui voluntatem movet ex ea parte tantum qua ipsa movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. — *De Verit.* q. 22, a. 12, c.; 1a, q. 82, a. 4, c.; 1a 2æ, q. 10, a. 3, c.

Potentiis autem animæ superioribus ex hoc quod immateriales sunt competit, quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animæ et super ejus vires. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires, licet ipsa moveatur ab appetibili intellecto per modum causæ finalis. — *de Verit.* l. c., in c.

Ad secundum dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a se ipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a se ipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis: — in quantum scilicet, sicut intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit se ipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet se ipsum: similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet se ipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem, quia hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. — 1a 2æ, q. 9, a. 3, ad 3 et in c.

Ad tertium dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis; unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 49; c. 10; cf. S. Thomas *ibid.* l. 15). — Ad id autem quod dicitur de appetitu sensitivo, dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia. — 1a 2æ, q. 9, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A SOLO DEO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO.

Videtur quod voluntas non moveatur a solo Deo: —

1. quia per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non esset, si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent: ergo voluntas non movetur a solo Deo. — 1a 2æ, q. 9, a. 5, arg. 3.

2. Præterea, angelus illuminat intellectum hominis mediantibus phantasma

tibus; sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati, quia ipse etiam est vis utens organo corporali : ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem. — 1a, q. 111, a. 2, arg. 2; 1a 2æ, q. 9, a. 6, arg. 2.

3. Præterea, dæmones dicuntur incentores malorum ; sed incendere pertinet ad affectum, cujus est amare : ergo videtur quod in voluntatem nostram etiam imprimere possint. — 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, arg. 7 (sive arg. 3 *Sed contra*).

4. Præterea, voluntas aliquando est malorum ; sed Deus non potest esse (causa) malorum : ergo Deus non movet voluntatem. — 1a 2æ, q. 9, a. 6, arg. 3.

Sed contra est : 1. quod perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus ; in corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu : oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis causetur a prima voluntate. — 3. *c. Gent.* c. 89, rat. 4.

2. Præterea, dicit Philosophus in 8. *Eudemicæ Ethicæ,* quod hujus quod aliquis intelligat, consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam ; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum ; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione ; nihil autem est melius intellectu et ratione quam Deus : est igitur primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum. — *Ibid.* rat. 6.

Respondeo dicendum, quod oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens duci sicut in principium in aliquod uniforme et immutabile et deficere non potens. Omnia autem quæ in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia. Patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, cum in diversis, et a diversis diversa eligantur. Mutabilia autem sunt tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum, quæ nos extra circumstant. Quod autem defectibilia sint, humana peccata testantur. Similiter etiam intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est defectibilis propter phantasiæ et sensus permixtionem, ut errores hominum ostendunt. Rursus de corporibus humanis et exterioribus, quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, eo quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem.

Sicut ergo nostra intellectualis cognitio regulatur per angelorum cognitiones, quia sunt uniformes, eo quod ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, veritatis accipiunt cognitionem ; et immobiles, quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur ; et indefectibiles, cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per se ipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia, cum tamen intellectus humanus quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscat. Et sicut corpora nostra, et alia, quæ in usum nostrum veniunt, per motum cœlestium corporum regulantur, quia ipsa sunt uniformia utpote simplicia, absque omni contrarietate existentia, motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes ; nec in iis potest esse corruptio vel alteratio ; — ita etiam voluntas nostra debet in aliquam voluntatem uniformem et immutabilem et indeficientem reduci. Sola autem divina voluntas est ejusmodi, quia unum volendo omnia alia

vult ; est etiam immutabilis et indeficiens, quia ipse Deus sua est voluntas. Unde patet solum Deum movere voluntatem tanquam principium extrinsecum. Quod nihil obstat nostræ libertati, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur ; sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est utraque proveniens secundum conditionem rei cujus est : sic enim Deus res movet secundum quod competit eorum naturæ. — Patet igitur ex prædictis, quod in corpus humanum et virtutes corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut et in alia corpora ; non autem in intellectum, sed hoc potest natura intellectualis ; in voluntatem autem solus Deus imprimere potest. — 3. *c. Gent.* c. 85 usque ad 91 ; 1a 2æ, q. 9, a. 5 et 6 ; 1a, q. 111, a. 2, c. ; 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, c. ; *de Malo* q. 16, a. 11 et 12 ; *Quæst. disp. de Providentia* a. 10, c. ; *de Verit.* q. 22, a. 9, c. ; *Opusc.* 2, c. 128 et 129 ; *Opusc.* 25, c. 4 ; *Opusc.* 28, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione cœlestium corporum aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum vel aliquam hujusmodi passionem : sicut et ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo, ut in pluribus, verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in *Centiloquio*, « sapiens dominatur astris », quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam hujusmodi cœlestium corporum effectus. — 1a 2æ, q. 9, a. 5, ad 3 ; *Opusc.* 25, c. 4 ; *Opusc.* 28, a. 2.

Ad secundum dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter : *uno modo* ab *interiori* ; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo qui causat voluntatem. *Alio modo* movetur voluntas ab *exteriori* ; et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum ; unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum, secundum hoc movet voluntatem ad appetendum. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem ; angelus autem et homo per modum suadentis. — Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum : sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntati semper remanet libertas ad consentiendum vel resistendum passioni. — 1a, q. 111, a. 2, c.

Quod autem dicitur, quod sicut phantasia potest moveri ab angelo, ita et appetitus sensitivus, ex hoc non sequitur voluntatem moveri ab angelo. Nam intellectus quidem humanus, secundum præsentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata ; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod dæmones dicuntur incentores, in quantum fervere faciunt sanguinem : et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi provocant ad idem. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quæ est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. — 2. *Sent.* dist. 8, q. un., a. 5, ad 7.

Ad quartum dicendum, quod Deus

movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum. — 1a 2æ, q. 9, a. 6, ad 3.

QUÆSTIO VIII

DE ACTIBUS A VOLUNTATE ELICITIS.

Considerandum igitur est de actibus voluntatis : et *primo* quidem de actibus a voluntate elicitis; *secundo*, de actibus a voluntate imperatis; et quia consilium præcedit electionem, quæ est actus a voluntate elicitus, ideo considerando de actibus a voluntate elicitis considerabimus etiam de consilio.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum recte assignentur actus a voluntate eliciti.
2. Utrum intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem.
3. Utrum frui conveniat omnibus rebus.
4. Utrum electio sit appetitus consiliativus.
5. Utrum consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur ad finem.
6. Utrum consensus sit actus appetitivæ virtutis, de iis quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem.
7. Utrum usus sit actus voluntatis, ejus quod est ad finem subsequens electionem.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR ACTUS A VOLUNTATE ELICITI.

Videtur quod non recte assignentur actus a voluntate eliciti : voluntas, intentio, fruitio, electio, consensus et usus.

1. Voluntas enim nominat potentiam, non actum; ergo male ponitur actus a voluntate elicitus. — ll. citandis in respons.

2. Præterea, potentiæ non potest attribui nisi duplex actus : vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratæ, quia non denominatur a voluntate; actus autem, qui est alicujus potentiæ per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu. Similiter etiam non est actus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, arg. 5.

3. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem qui est ejus perfectio : sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis; sed finis rei est fructus ejus : ergo fruitio est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ. — 1a 2æ, q. 11, a. 1, arg. 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1.

4. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita et conclusio; sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in 3. *Eth.* (c. 2 et 3; al. 4 et 5) : cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit; ergo male assignatur inter actus voluntatis. — *de Verit.* q. 22, a. 15, arg. 2.

5. Præterea, usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; sed applicare rem ad operationem non est solius voluntatis, sed etiam potentiæ exsecutricis : ergo usus non est proprius actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 1, in c.

6. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio; sed consensus est ejusmodi : ergo in nullo ab electione differe videtur; ergo male ponitur actus specialis voluntatis. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, arg. 3.

Sed contra : desiderium nominat actum voluntatis; sed desiderium in nullo horum includitur : ergo non sufficienter enumerati sunt actus voluntatis.— 1a 2æ, q. 30, a. 1, ad 2.

Respondeo dicendum, quod appetitus est finis, et eorum quæ sunt ad finem; et secundum quod voluntas se habet ad illa, secundum hoc sumitur ratio diversitatis actuum ab ipsa elicitorum. Voluntas autem respicit *finem* tripliciter : uno modo absolute, et sic dicitur *voluntas* seu volitio, prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid est aliud hujusmodi. Alio modo respicit finem prout præsentem et habitum, quatenus in eo quiescit, et sic est *fruitio*. Tertio modo respicit finem secundum quod est terminus alicujus, quod in ipsum ordinatur, et sic *intentio* respicit finem, prout scilicet est terminus motus. In motu autem potest accipi terminus dupliciter : uno modo ipse terminus ultimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis vel terminus alterius; — et utriusque est intentio, id est tam finis ultimi quam proximi. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid pervenire. (1a 2æ, q. 12, a. 2, c.) — Ea vero quæ sunt *ad finem*, possunt ad ipsum comparari dupliciter. Vel enim ita necessaria sunt ad finem, ut tamen sine his aut illis comparari possit, licet non sine omnibus; et circa illa, quatenus placent, est *consensus*; quatenus vero inter illa alia aliis præferuntur, est *electio*, quæ præsupponit in ratione consilium, et quam sequitur *usus*, secundum quod voluntas media adinventa ad finem comparandum applicat. (1. *c. Gent.* c. 81, rat. 1; 6. *Eth.* l. 2.) Si vero ea quæ sunt ad finem ita sunt necessaria ad finem comparandum, ut sine illis finis haberi non possit, tunc de illis non est proprie electio nec consilium, sed tantum consensus quatenus placent, et usus quatenus applicantur.— 3. *Eth.* l. 8; 1a 2æ, q. 11, 12, 13, 14, 15, 16; 2. *Sent.* dist. 38, a. 3 et 4; *de Verit.* q. 22, a. 13, 14, 15.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi : vel pro ipsa potentia voluntatis : et hoc modo hic non sumitur; vel pro actu ejus : quo modo hic sumitur; et ideo objectio ex æquivocatione voluntatis procedit. — 2. *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 1, ad 3; dist. 39, q. 1, a. 1, in c.

Ad secundum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter : vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio; vel secundum quod est de his quæ sunt ad finem, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, ad 5.

Ad tertium dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi; unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam potentiam, propter quod illa movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem. — 1a 2æ, q. 11, a. 1, ad 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, ad 5.

Ad quartum dicendum, quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio : una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est judicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et hujusmodi est electio, quæ per quandam similitudinem conclusio dicitur, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione. — *de Verit.* q. 22, a. 15, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod ad operationem applicamus *et* principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum et oculum ad videndum, — *et* res exteriores, sicut baculum ad percu-

tiendum. Manifestum est autem, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Voluntas autem movet potentias animæ ad suos actus, ut dictum est, et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exsequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori. Unde patet, quod *uti* proprie est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 1, c.

Ad sextum dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus, cui aliquid præelegitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem : quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placuerit, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum : ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod præfertur his quæ non placent. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod si desiderium sit finis prout est terminans motum voluntatis, non differt ab intentione; si vero sit alicujus boni quod ulterius ordinetur ad aliud magis præcipuum, tunc cum electione vel consensu coincidit. Desiderium enim nominat simplicem motum voluntatis in rem desideratam ut absentem; electio vero nihil aliud est quam desiderium eorum, quæ sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens in ordine ad finem. — 3. *Eth.* l. 6.

ARTICULUS II

UTRUM INTENTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS IN ORDINE AD RATIONEM.

Videtur quod intentio non sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

1. Intendere enim dicitur quasi *in aliud tendere*; intendere autem in aliquid est illius potentiæ, ad quam pertinet prosequi et fugere; hoc autem est appetitus et voluntatis, non autem intellectus : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, in c.

2. Præterea, multi sunt appetitus in quibus non est intellectus ordinans, ut in appetitu sensitivo et naturali; at in illis est intentio, tendunt enim ad aliquid : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *Ibid.* in c., versus fin.

3. Præterea, actus superioris et prioris potentiæ non dependent ab actu posterioris; sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est : ergo intentio non est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *de Verit.* q. 22, a. 13, arg. 2.

4. Præterea, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat; ergo secundum hoc nullus deberet attribui simpliciter voluntati, sed voluntati et rationi simul, vel voluntati in ordine ad rationem; quod est falsum. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : in intellectu practico est judicium de fugiendo et prosequendo, ut in 3. *de Anima* (*text.* 46 et sq.; c. 9) dicitur; ergo judicium fugæ et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet, et per consequens prosecutio, quæ cum intentione involvitur, non est sine ordine ad intellectum. — 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, in c.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad intellectum. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quandocumque sunt

duo agentia ordinata, secundo agens dupliciter potest movere vel agere : uno modo secundum quod competit naturæ suæ ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis ; impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed etiam actione superioris agentis : sicut sphæra solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua movetur proprio motu, tendendo in centrum ; et habet quendam motum et impressionem lunæ, quæ movet ipsam in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes et impressiones cœlestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris, tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum ; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud, sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ ; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum : *unum*, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium abjectum absolute ; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis. *Alium* vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocunque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem ; et hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur, quam ex eo quod quis vult in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute, sed intendere dicit ordinem ad finem, secundum quod finis est, in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute, et hoc est velle ; cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis ; et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem. — *de Verit.* q. 22, a. 13, c. ; 2. *Sent.* dist. 38, q. un., a. 3, c. ; 1a 2æ, q. 12, a. 2 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur in intentione *in aliquid tendere*, importatur quædam distantia illius, in quod aliquid tendit ; et ideo quando appetitus immediate fertur in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum ; sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio ; hoc autem est finis. Propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem fertur, ut dictum est, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, tendit in finem. Unde intentio in ratione sua ordinem quendam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in angelo ; in quibusdam autem intellectus ordinans et separatus, sicut in naturalibus, quæ diriguntur in finem ab

intellectu naturam instituente et finem sibi præsignante. Appetitus autem intellectui conjunctus voluntas dicitur; sed appetitus ab intellectu separatus est appetitus sensibilis et naturalis. Cujuslibet autem horum appetituum intentio communis est, secundum quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio : — sic enim natura dicitur intendere quasi mota ad suum finem a Deo sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Sed secundum quod intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui vel alterius, in finem; sic per prius in voluntate invenitur, quæ ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat, secundum tamen quod est in ea vis intellectus ordinantis. — Et per hæc patet solutio ad *primum et secundum*. — 2. *Sent.* dist. 38, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 12, a. 5, c.

Ad tertium dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut dictum est (q. præced. a. 1, in c.); et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram. — *de Verit.* q. 22, a. 13, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis patet; unde ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM FRUI CONVENIAT OMNIBUS REBUS.

Videtur quod frui conveniat omnibus rebus.

1. Fruitio enim dicit desiderium quietatum in fine; sed omnis creatura desiderat naturaliter suum finem : ergo cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod frui sit omnis creaturæ. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, arg. 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist, 1, q. 1, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, fruitio est ejus quod per se quæritur, non relatum ad alterum; sed bruta quærunt aliqua in quibus delectantur, et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante : ergo brutorum est etiam fruitio. — 1. *Sent.* l. c. arg. 2; Hannibaldus l. c.

3. Præterea, sicut intentio est finis, sic et fruitio; sed intentio convenit brutis animalibus, bruta enim agunt propter finem : ergo et fruitio. — Hannibaldus l. c.; 1a 2æ, q. 12, a. 5, arg. 2.

Sed contra : Frui est ultimi finis; sed ad ultimum finem sola rationalis creatura pertingere potest : ergo frui est solius rationalis creaturæ. — 1a 2æ, q. 11, a. 2, arg. 2; 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exsequentis, sed potentiæ imperantis exsecutionem. Dictum est enim, quod est potentiæ appetitivæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exsequentis, sicut grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta; perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis boni et finis; et talis cognitio est solius rationalis creaturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes motivæ non sunt imperantes libere, sed secundum naturalem

instinctum ad ea quæ apprehendunt moventur. Unde convenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo. — 1a 2æ, q. 11, a. 1 et sqq.; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, in c.; q. 4, a. 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturæ insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi, ordinantis unumquodque in suum finem : et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 4, a. 1, ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1, ad 1 et 5 et in c.

Ad secundum dicendum, quod bruta quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus, imo est relatus ad aliud, non ab iis, sed a primo ordinante omnia in seipsum; et ideo cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie. Cum enim fruitio sit quies in re habita, appetitus non quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid exspectatur, motus appetitus remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit. — 1. *Sent.* l. c. ad 2; Hannibaldus l. c.

Ad tertium dicendum, quod licet bruta agant propter finem, non tamen ideo tendunt in finem proprie. Intentio enim importat ordinationem alicujus in aliquid quod pertinet ad solam rationem, ut dictum est; unde non sequitur fruitionem proprie brutis convenire. — 1a 2æ, q. 12, a. 5, ad 2.

Ad illud, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod non oportet quod omnis fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine; quamquam si fruitio proprie sumatur, est tantum ultimi finis. — 1a 2æ, q. 11, a. 2, ad 2, et a. 3, c.; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 3, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM ELECTIO SIT APPETITUS PRÆCONSILIATIVUS.

Videtur quod non recte definiatur electio appetitus præconsiliativus.

1. Dicit enim Philosophus (6. *Eth.* c. 2), quod electio est appetitivus intellectus; sed ista non videntur esse idem, scilicet appetitus præconsiliativus et appetitivus intellectus : ergo male dicitur, quod electio sit appetitus præconsiliativus. — 6. *Eth.* l. 2.

2. Præterea, consilium non est nisi de possibilibus, ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 2, al. 4); sed videtur quod electio non sit tantum de possibilibus : est enim actus voluntatis, voluntas autem est possibilium et impossibilium : ergo electio non bene dicitur esse appetitus præconsiliativus. — 1a 2æ, q. 13, a. 5, arg. 1.

3. Præterea, electio discretionem quandam importat; sed discernere rationis est : ergo et eligere. — *de Verit.* q. 22, a. 15, arg. 4.

4. Præterea, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 12, al. 13), ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus, ut dicitur in principio *Metaphys.* (l. 1, c. 1), quod prudentia sunt sine disciplina quæcunque sonos audire potentia non sunt, ut apes. Et hoc etiam sensui manifestum esse videtur : apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, aranearum et canum. Canis enim insequens cervum si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus primam an secundam viam transierit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit, non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Unde videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Sed in illis non potest esse consilium; ergo male definitur electio appetitus præ-

consiliativus. — 1a 2æ, q. 13, a. 2, arg. 3; 1. *Metaphys*. l. 1.

Sed contra est auctoritas Philosophi 6. *Eth.* (c. 2) dicentis electionem esse appetitum consiliativum, et 3. *Eth.* (c. 2, al. 4) voluntarium præconsiliativum. — 6. *Eth.* l. 2; 3. *Eth.* l. 6.

Respondeo dicendum, quod optime definita est electio a Philosopho appetitus consiliativus. In 6. enim *Eth.* distinguit duas partes animæ rationalis, secundum quod illa ad diversa objecta comparatur, scilicet universalia speculabilia, et particularia operabilia; quarum prima potest dici scientificum genus animæ; secunda vero potest dici ratiocinativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Has tamen partes non distinguit Philosophus nisi quantum ad propositum, non autem quasi ex principali intentione; negat enim in 3. *de Anima* (*text.* 49; c. 10) intellectum speculativum et practicum esse diversas partes animæ, sed secundum hoc ratiocinativum hic distinguit a scientifico, secundum quod ejus operatio terminatur in particulari operabili, licet subjecto sint idem. Ea est autem differentia inter intellectum speculativum et practicum, quod bonum vel malum rationis, quæ est speculativa et non practica, consistit simpliciter in vero vel falso : ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius; sed bonum practici intellectus non est verum absolute, sed « confesse se habens » (1) ad appetitum, ut loquitur Philosophus (6. *Eth.* c. 2), id est *concorditer*. — Nec est circulatio, cum dicitur quod veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum; appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi veræ. Nam appetitus est et finis et eorum quæ sunt ad finem; finis autem determinatus est homini a natura; ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem sunt investiganda.

Sic ergo manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica, et secundum hoc determinatur veritas rationis practicæ, secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circa ea quæ sunt ad finem, de quibus est electio, ut dictum est (supra q. 1, a. 5, in c.). Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quæ vera ratio dicit.

Concordantia autem intellectus et appetitus ex hoc sumitur quod eorum actus sunt sibi proportionabiles. Intellectus enim in judicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionabiliter in vi appetitiva, scilicet prosecutio qua appetitus tendit in bonum et inhæret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ab eo. Et secundum hoc appetitus et intellectus possunt conformari, in quantum intellectus affirmat bonum, appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum, appetitus fugit. Hæc autem conformatio attenditur præcipue in actione morali, cujus principium unde motus, id est, per modum causæ efficientis est electio; electionis autem principia sunt appetitus et ratio. Ratio enim proponens finem et ex eo procedens ad ratiocinandum, et appetitus tendens in finem, comparantur ad electionem tamquam causæ, eam immediate causantes; mediante vero ipsa ceteras actiones morales. Ratio autem non comparatur ad electionem ut causa ejus, quatenus ipsa ratio est finis : sic enim se habet ut regulata ab appetitu, non ut regulans, ut dictum est; nec etiam potest sic causare electionem, quæ non est de fine, sed de iis quæ sunt ad finem, ut etiam supra dictum est (art. 1 hujus quæst.); sed comparatur ad electionem ut causa ejus, quatenus est de iis quæ sunt

(1) Versio Berolinensis habet : « Ejus autem animi partis quæ ad agendum et cogitandum valet, opus est veritas *conspirans et congruens cum appetitu recto*.

ad finem, regulans appetitum, et per consequens secundum partem animæ ratiocinativam, quæ hic pro eodem sumuntur. — 6. *Eth.* l. 1 et 2; 1a 2æ, q. 13, a. 1 et sqq.; *de Verit.* q. 22, a. 15, in c.; 3. *Eth.* l. 6 et 9.

Unde patet, quod optime dicitur electio a Philosopho esse appetitus præconsiliativus, seu etiam, ut ipse ibidem dicit, appetitus intellectivus, et intellectus appetitivus : ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum; aut essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est, quod scilicet sit actus appetitus, sicut patet *primo* ex objecto : objectum enim electionis est bonum et malum sicut appetitus, non autem verum vel falsum, quæ pertinent ad intellectum; *secundo* ex ratione ipsius actus : electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum, quod quidem non est rationis, sed voluntatis; nam quantumcunque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam aliud; non enim voluntas necessitate sequitur rationem.— 6. *Eth.* l. 2; *de Verit.* q. 22, a. 15, in c. — Et ex his patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem operationem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. Nam motus voluntatis est ab anima in rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum quod aliquid est bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic (hic) agendum, et ideo nullo modo est nisi possibilium.— 1a 2æ, q. 13, a. 5, ad 1.

Quod etiam apparet ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo est electio, ad finem sicut conclusio ad principium; manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili : unde non potest esse quod finis sit possit bilis, nisi id quod est ad finem fueripossibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit, licet aliquando sub voluntate cadat, ut dictum est. — *Ibid.* in c.

Ad tertium dicendum, quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo.— *de Verit.* q. 22, a. 15, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicitur in 3. *Phys.* (*text.* 16 et sq.; c. 2), « motus est actus mobilis a movente », et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant : sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur 2. *Phys.* (*text.* 49; c. 5). Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum ha-

bent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio; quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur. — 1a 2æ, q. 13, a. 2, ad 3.

ARTICULUS V

UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO RATIONIS DE OMNIBUS QUÆ A NOBIS AGUNTUR IN ORDINE AD FINEM.

Videtur quod consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur in ordine ad finem.

1. Dicit enim Philosophus (3. *Eth.* c. 3, al. 5), quod consilium est quæstio; sed quæstio esse potest de omnibus quæ a nobis aguntur : ergo et consilium. — 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, electio est appetitus præconsiliati, ut dictum est; sed electio est de omnibus quæ a nobis aguntur : ergo et consilium. — 1a 2æ, q. 14, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, quæcunque dubitationem habent, de iis potest inquiri; sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de iis quæ sunt ad finem : cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine, et non solum de iis quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 14, a. 2, arg. 2.

Sed contra est : quod consilium non est solum de iis quæ a nobis aguntur; si enim consilium esset solum de iis quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de iis quæ sunt per alium agenda; sed hoc patet esse falsum : ergo consilium non solum est de iis quæ a nobis fiunt. — 1a 2æ, q. 14, a. 3, arg. 4.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est (art. præced., in c.), est qua mediante intellectus et appetitus sunt principia actionum moralium. In agendis autem rebus multa incertitudo invenitur, quia rationes sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente; et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis; et hæc inquisitio *consilium* vocatur. Sed advertendum, quod consilium non est inquisitio de omnibus, sed solum de iis de quibus consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum, ut dicit Philosophus : tales enim non consiliantur nisi de rebus quæ in natura sua tales sunt, ut de iis consilium haberi debeat, quæ proprie dicuntur consiliabilia. Insipientes vero quandoque consiliantur etiam de iis, quæ natura sua sunt talia, ut de iis consilium haberi non debeat.

Sunt autem septem in universum de quibus consilium haberi non potest, secundum Philosophum 3. *Eth.* (c. 3, al. 5). *Primo*, nullus sapiens consiliatur de æternis, id est de iis, quæ semper sunt et sine motu. Hujusmodi sunt vel illa, quorum substantiæ motui non subduntur, sicut substantiæ separatæ, et ipsa mundi universitas; vel etiam illa, quæ etsi secundum esse sint in materia mobili, secundum rationem tamen ab hujusmodi materia abstrahuntur, sicut sunt mathematica : unde Philosophus ibidem ponit exemplum de diametro quadrati et costa, id est latere ejus, de quibus nullus consiliatur, an sint commensurabiles. *Secundo*, nullus consiliatur de iis, quæ etsi moveantur, motus tamen eorum est uniformis semper : sive uniformitas motus eorum sit ex necessitate, non propter aliam causam, sicut ea quæ sunt necessaria per se ipsa; sive hoc sit per naturam corporum mobilium; sive hoc sit propter aliquam causam separatam, prout ponuntur substantiæ immateriales moventes orbes cœlestes. *Tertio*, neque etiam est consilium de his, quæ in motu consistunt, et, ut in pluribus, eodem modo fiunt; aliquando tamen, licet in paucioribus, aliter accidunt : sicut sunt

siccitates, quæ ut frequentius accidunt in æstate, et imbres, quæ ut plurimum accidunt in hieme. *Quarto*, neque consilium est de iis, quæ fiunt a fortuna, sicut de inventione thesauri. Sicut enim ea, de quibus supra habitum est, non sunt ex operatione nostra, ita quæ sunt a fortuna, non possunt esse ex præmeditatione nostra, quia sunt improvisa et præter intentionem. *Quinto*, non etiam consiliamur de omnibus humanis, puta de remotis et quæ ad nos non pertinent, sicut Lacedemonii non consiliantur, qualiter Scythæ, qui sunt ab eis valde remoti, optime debeant conversari. *Sexto*, non est consilium de fine; finis enim in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur; principium autem non cadit sub quæstione : unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed tantum de iis quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius; et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione, et sic de eo erit consilium. *Septimo*, neque etiam est consilium de rebus parvis et determinatis. De illis enim solum inquirere solemus, quæ in dubium veniunt; unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis *non* sit *dubitabile*, ex duobus contingit : *uno modo*, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi : sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras; hoc enim determinatum est per artem; — *alio modo*, quia non multum refert, utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio; et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, scilicet de rebus parvis, et de iis quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut puta medicinalis, negotiativa et hujusmodi. (1a 2æ, q. 14, a. 4, c.) Unde patet, quod consilium est de determinatis quæ in nobis, id est in nostra potestate existunt; nec de minimis quibuscunque, sed de magnis. — Dicitur autem : de iis quæ sunt *in nostra potestate*. Postquam enim inquisitio consilii, procedens modo resolutorio, pervenit ad id quod oportet primum operari, si inveniant consiliantes illud esse impossibile, discedunt, id est dimittunt totum illud negotium quasi desperantes; si autem appareat, quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari, quia oportet esse primum in operatione id, ad quod terminatur resolutiva inquisitio consilii. *Possibile* autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum. Unde Philosophus dicit (3. *Eth.* c. 3, al. 5), quod possibilia sunt quæ fiunt per amicos, quia ea quæ fiunt per amicos aliqualiter fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis, prout ipsi intuitu nostro id faciunt. — 3. *Eth.* l. 7 et 8; 1a 2æ, q. 14, a. 1 et sqq.; 6. *Eth.* l. 2 et 3; 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, sol. 1 et 2.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, omne enim consilium est quæstio, sed non omnis quæstio est consilium. — 3. *Sent.* dist. 35, q. 2, a. 4, sol. 1.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii et sententiæ; unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio. — 1a 2æ, q. 14, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem; unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium. — 1a 2æ, q. 14, a. 2, ad 2.

Ad quartum (sive arg. *Sed contra*) dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus in quantum sunt quodammodo unum nobiscum *vel* per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de iis quæ ad amicum spectant, sicut de suis; — *vel* per modum instrumenti : nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de iis quæ sunt agenda per servum. — 1a 2æ, q. 14, a. 3, ad 4.

ARTICULUS VI

UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVÆ VIRTUTIS DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM, PERTINENS SOLUM AD SUPERIOREM ANIMÆ PARTEM.

Videtur quod consensus non sit actus appetitivæ virtutis de his quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem.

1. Consentire enim est simul sentire; sed sentire est apprehensivæ potentiæ : ergo et consentire. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire* ; sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva : ergo et consentire. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis; sed de his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem : ergo consensus est magis de fine quam de his quæ sunt ad finem. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

4. Præterea, delectatio consequitur operationem et perficit eam, sicut decor juventutem, ut dicitur 10. *Eth.* (c. 4); sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem animæ partem : ergo consensus in actum non pertinet solum ad superiorem animæ partem. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

5. Præterea, consensus importat determinationem appetitus ad unum; sed bruta animalia sunt determinata ad unum quoad appetitum : ergo consensus non est solum pertinens ad superiorem animæ partem. — 1a 2æ, q. 15, a. 2, arg. 1.

Sed contra est, quod consensus semper est cum electione, aut præcedens eam, sicut cum quodlibet eorum quæ sunt ad finem placet, aut subsequens, cum aliquid quod est ad finem aliis præelectum placet. — 1a 2æ, q. 15, a. 3, ad 3.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines. Intellectus autem apprehensivus est rationum universalium, quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus; et secundum hoc consentire est actus appetitivæ virtutis. Non est autem applicatio appetitivæ virtutis nisi in id, quod præexistit in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de iis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in *finem* non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum *quæ sunt ad finem* præsupponit determinationem consilii; et ideo applicatio motus appetitivi ad determinationem consilii

proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de iis quæ sunt ad finem, consensus proprie loquendo non est nisi de iis quæ sunt ad finem, ita quod sit quasi finalis sententia de agendis. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, 2, 3, 4.

Unde etiam manifestum est, quod solum ad superiorem animæ partem pertinet; finalis enim sententia semper pertinet ad eum qui superior est, cujus est de aliis judicare; quamdiu enim restat judicandum quod proponitur, nondum dicitur finalis sententia. Superior autem ratio est, quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem judicamus. Ideo consensus in actum pertinet solum ad superiorem rationem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur. — 1a 2æ, q. 15, a. 4, in c.; a. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sentire proprie dictum apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitum: appetitus enim secundum quod rei inhæret, accipit nomen sensus, ut dictum est, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. — 1a 2æ, q. 15, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur; sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quandam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici, quod intellectus assentit in quantum a voluntate movetur. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus iis quæ sunt ad finem propter finem, cujus tamen non est consensus; sed quod majus est, scilicet voluntas. — *Ibid.* a. 3, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso, quod est cogitare vel non cogitare, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium ratio superior, et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur; unde et ars quæ est de fine, *architectonica* vocatur. — *Ibid.* a. 4, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod consensus proprie loquendo non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquod agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in iis est ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid; unde determinatio ejus appetitus est tantum passiva; et propterea non proprie dicitur consentire: consensus enim importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam. — *Ibid.* a. 2, in c. et ad 1.

ARTICULUS VII

UTRUM USUS SIT ACTUS VOLUNTATIS EJUS QUOD EST AD FINEM, SUBSEQUENS ELECTIONEM.

Videtur quod usus non sit actus voluntatis ejus quod est ad finem, subsequens electionem.

1. Ordinare enim ad alterum est potentiæ conferentis, cujusmodi est ratio; sed uti dicit ordinem ad finem : ergo uti est actus rationis, non voluntatis. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, arg. 1 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* ibid.

2. Præterea, usus convenit brutis, applicant enim membra ad agendum, quod est *uti* membris ; sed in brutis non est voluntas : ergo uti non est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 16, a. 2, arg. 2 ; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, arg. 2 et 3.

3. Præterea, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis;* sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis : ergo usus potest esse ultimi finis ; ergo non est solum circa ea quæ sunt ad finem. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, arg. 2.

4. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis in quantum movet eas; sed voluntas movet etiam se ipsam : ergo etiam utitur se ipsa applicando se ad agendum ; sed hoc facit cum consentit : ergo in ipso consensu est usus; sed consensus præcedit electionem : ergo et usus. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

Sed contra est, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem ; sed *applicare* est voluntatis operantis in ordine ad finem per media consequendum ; voluntas autem non est principium operationum moralium nisi mediante electione : ergo usus est actus voluntatis de his quæ sunt ad finem, subsequens electionem. — *Ibid.* a. 1, in c. ; 6. *Eth.* l. 2.

RESPONDEO DICENDUM, quod *uti* dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo. Utroque autem istorum modorum usus est actus cujuslibet potentiæ. Dicitur etiam aliquando usus eorum, quæ ad finem ordinantur, et sic uti sumitur hic. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus : *prima* est operatio rationis præstituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum ; *secunda* est operatio voluntatis; *tertia* est operatio virtutis motivæ exsequentis. Uti autem nominat exsecutionem ejus, quod est ad finem ordinatum, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter præsupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quæ est universalis motor virium, secundum ordinem ad rationem. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, c.

Non est autem actus voluntatis, prout voluntas est de fine absolute, quia usus importat applicationem alicujus ad aliquid; quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem : propter quod et ea, quæ sunt ad finem accomodata, utilia dicuntur. Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniæ : manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res. Non enim possessio pecuniæ est bona nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est ultimus finis : non enim quæreret pecuniam avarus nisi ut haberet eam. Ergo in quantum homo refert pecuniam ad possessionem, dicitur *uti* ea; in quantum vero in ea ultimum finem constituit, dicitur ea frui tamquam principali volito. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, c.

Voluntas autem duplicem habet habitudinem ad volitum : — *unam* quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum : unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum ; omne autem imperfectum tendit in perfectionem : et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius

tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; — et hæc est *secunda* habitudo voluntatis ad volitum.— Volitum autem non solum est finis, sed etiam id quod est ad finem. Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed *usus* jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendam rem volitam. Unde patet, quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus secundum quod voluntas utitur exsecutiva potentia, movendo ipsam. — Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem. — 1a 2æ, q. 16, a. 4, c.; 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 et 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinare quidem est rationis, sed tamen est voluntatis sequi ordinem rationis; cum enim ratio proponit aliquod bonum sub aliquo ordine, voluntas tendit in illud ut est sibi ratione propositum, et relinquitur quidam ordo in actu voluntatis. — 1. *Sent.* l. c. ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ; non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes, unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti eis; *uti* enim est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus, quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi ejus, qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. — 1a 2æ, q. 16, a. 2, ad 2 et in c.

Vel dic, quod in brutis aliquid est de ratione usus, quia cognoscunt finem, et propter finem aliqua agunt; sed quia non cognoscunt ordinem ejus quod est ad finem, pro tanto in his ratio usus proprie non invenitur. — 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, in c. et ad 1; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in eo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quiescit. — 1a 2æ, q. 16, a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra se ipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*: ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores. — *Ibid.* a. 4, ad 3.

QUÆSTIO IX

DE ACTIBUS VOLUNTATIS IMPERATIS.

Deinde considerandum est de actibus a voluntate imperatis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR DUO:

1. Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis.
2. Utrum actus rationis, voluntatis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum imperentur.

ARTICULUS I

UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS VEL VOLUNTATIS.

Videtur quod imperare sit actus voluntatis.

1. Imperare enim ad dominum pertinet; sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem : ergo imperare est actus voluntatis. — *Quodl.* 9, a. 12, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, imperium est quidam usus; sed usus est voluntatis : ergo et imperium. — 1a 2æ, q. 17, a. 3, arg. 3.

3. Præterea, imperium dicit duo, actum imperii et actum imperatum ; imperari autem est potentiarum inferiorum, quæ non moventur nisi a voluntate : ergo imperium est voluntatis. — *Ibid.* a. 4, arg. 1, 2, 3.

4. *Sed contra* videtur quod imperium non sit tantum rationis et voluntatis, sed etiam brutorum, quia secundum Avicennam virtus imperans motum est appetitiva ; et virtus exsequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus ; ergo imperium invenitur in brutis animalibus. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod *imperare* est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem reflecti et ferri possunt, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione ; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. — Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis ; imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : — *uno modo* absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : Hoc est tibi faciendum. — *Aliquando* autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc ; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum dicitur alicui : Fac hoc. — Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus. — 1a 2æ, q. 17, a. 1, c. ; *Quodl.* 9, a. 12, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in imperio duo concurrunt, ut dictum est, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat, aliquid inclinat ad faciendum, quod voluntatis est : ipsius enim est movere per modum agentis. Et iterum ordinat eum, cui imperat, ad exsequendum illud quod imperatur ; et hoc ad rationem pertinet, cujus est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem, et postea in principio exsecutionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis. — *Quodl.* 9, a. 12, c.

Vel dic, quod in tantum sumus domini actuum nostrorum, in quantum sumus liberi ; radix autem libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod

est *liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis. — 1a 2æ, q. 17, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod imperium non est simpliciter usus; sed usus potest se habere ad imperium vel sicut antecedens vel sicut subsequens ipsum. Usus enim ejus quod est ad finem secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, *præcedit* electionem, ut dictum est; unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ exsecutivæ, *sequitur* imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur; et aliquando etiam est prius tempore. Et sic imperium est prius quam usus. — *Ibid.* a. 3, in c.

Ad tertium dicendum, quod imperium et actus imperati ita sunt duo, ut aliquo modo sint unum. Nihil enim prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quæcunque autem sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter et multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter: nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum naturale, licet habeat multitudinem partium; — ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum; sed est secundum partes multa. Sic ergo licet inferiores potentiæ non moveantur nisi a voluntate, hoc non est nisi mediante ratione ordinante motum illarum. — *Ibid.* a. 4, in c.; a. 1, in c.; Hannibaldus in 1. *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, in c.

Ad quartum (sive ad argumentum *Sed contra*) dicendum, quod impossibile est quod in brutis, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium. Imperare enim nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione, sicut dictum est; ordinare autem est actus proprius rationis. Nec vis appetitiva dicitur imperare motum nisi in quantum movet rationem imperantem, quod solum est in hominibus. Unde in brutis virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo. — 1a 2æ, q. 17, a. 2, c. et ad 1.

ARTICULUS II

UTRUM ACTUS RATIONIS, VOLUNTATIS, APPETITUS SENSITIVI ET EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR.

Videtur quod actus voluntatis, rationis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum non imperentur.

1. Ei enim convenit imperari, cui convenit intelligere; sed nec voluntati nec appetitui sensitivo nec membris exterioribus convenit intelligere: ergo nec imperari. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, inconveniens videtur quod aliquid imperet sibi ipsi; sed ratio est quæ imperat, ut dictum est (art. præced., in c.): ergo rationis actus non imperatur. — *Ibid.* a. 6, arg. 1.

3. Præterea, motus appetitus sensitivi sunt animæ passiones, ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis; sed dispositio corporis non subditur rationi: ergo nec motus appetitus sensitivi. — *de Verit.* q. 25, a. 4, arg. 5.

4. Præterea, cor est principium motus animalis; sed motus cordis non subditur imperio rationis: ergo motus membrorum exteriorum non subjacet imperio rationis. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, arg. 2.

5. *Sed contra* videtur quod non soli illi actus supra memorati imperentur. Inferius enim subditur superiori; sed vires apprehensivæ sensitivæ sunt inferiores rationi : ergo subduntur etiam rationis imperio. — 1a 2æ, q. 56, a. 5, arg. 1.

6. Præterea, vires appetitivæ sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis; sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis : multo ergo magis vires animæ vegetabilis. — 1a 2æ, q. 17, a. 8, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Unde quidquid a ratione potest ordinari cum quadam motione, potest ab ea imperari. Sunt autem quatuor, quæ ratio potest ordinare, scilicet actus voluntatis, rationis, appetitus sensitivi, et exteriorum membrorum; sed aliter et aliter. Primo enim *ratio* potest ordinare de actu voluntatis, quia sicut potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest etiam ordinare imperando quod homo velit. Secundo, ratio potest etiam ordinare de suo actu; reflectitur enim supra se ipsam. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter : — *uno modo* quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat et ratione utatur. *Alio modo* quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis naturalis vel supernaturalis; et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum aut dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus est in potestate nostra et sub imperio cadit. Tertio potest ratio ordinare de actu appetitus sensitivi in quantum subditur rationi.

Tripliciter autem appetitus sensitivus rationi subditur. *Primo* quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerata possit et delectabilis et tristabilis reddi, ratio opponit appetitui sensitivo mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic appetitus sensitivus movetur ad gaudium vel tristitiam. *Secundo* ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, appetitus sensitivus sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in 3. *de Anima*, quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphæra sphæram in corporibus cœlestibus. *Tertio* ex parte motivæ exsequentis. Sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus, quod in nobis principatur, id est rationis; unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, 6, 7, 9.

Atque etiam inde patet, quod omnes motus membrorum subduntur imperio rationis, secundum quod moventur a potentiis sensitivis, quæ eidem imperio rationis subdundur. Sed tamen est differentia attendenda in hoc, quod dicitur ratio

imperare potentiis sentivis, et membris exterioribus. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti, absque ulla repugnantia, secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod, ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem, ex natura sua; unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat. Unde Aristoteles dicit in 1. *Polit.* (c. 3, al. 5), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, in c.; a. 7, in c.; *Quæst. disp. de Virtut. in comm.* a. 4, c.; 1a 2æ, q. 56, a. 4, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis, et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis; et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens. — 1a 2æ, q. 17, a. 5, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet se ipsam, in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit. — *Ibid.* a. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod dispositio corporalis, quæ pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem et propter hoc subditur rationi. — *de Verit.* q. 25, a. 4, ad 5.

Ad quartum dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur: ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum. — 1a 2æ, q. 17, a. 9, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod vires sensitivæ apprehensivæ, magis se habent ut moventes respectu intellectus quam ut motæ, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 18; c. 5). — 1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1.

Ad sextum dicendum, quod ratio imperat per modum apprehensivæ virtutis; et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali: cujusmodi sunt actus vegetabilis animæ et quicunque motus membrorum qui consequitur vires naturales. Et hujus ratio est, quia quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso, quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires inferiores esse. — 1a 2æ, q. 17, a. 8, in c. et ad 1; a. 9, in c.

QUÆSTIO X

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia actuum humanorum.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUATUOR:

1. Utrum convenienter assignentur diversæ bonitates actus.
2. Utrum sint aliqui actus indifferentes.
3. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.
4. Utrum bonitas et malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

ARTICULUS I

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR DIVERSÆ BONITATES ACTUS.

Videtur quod non recte assignentur diversæ bonitates actus, scilicet bonitas ex causa, bonitas ex objecto, bonitas quæ est ex circumstantiis, et bonitas quæ est secundum habitudinem ad finem.

1. Bonitas enim ex causa est quædam bonitas ex genere; sed quod alicui convenit secundum genus suum, non potest removeri ab eo per aliquam differentiam superadditam : ergo bonitas illa non potest removeri ab actu per quamcunque differentiam superadditam; et sic omnis actus humanus erit bonus; quod falsum est, cum sint quidam mali. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, arg. 1; et ll. citandi in corp.

2. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam; sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso : ergo actio humana non habet bonitatem ex objecto. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, arg. 3.

3. Præterea, materia actus est objectum ejus; objectum autem habet rationem finis: ergo male distinguitur bonitas ex objecto et bonitas ex fine. — 2. *Sent.* l. c. arg. 5.

4. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei secundum accidens; sed bonum et malum conveniunt rei secundum suam substantiam : ergo male assignatur bonitas ex circumstantia.— 1a 2æ, q. 18, a. 3, arg. 3.

5. Præterea, contingit aliquam operationem bonam ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Ergo actio non est bona vel mala ex fine. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

Sed contra est auctoritas Magistri *Sententiarum*, qui in 2. *Sent.* (dist. 36, q. un.) dicit actus esse bonos ex genere, vel ex fine et causa. Deinde Philosophus (2. *Eth.* c. 9) dicit, quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, in c.; 2. *Eth.* l. 11.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Dionysius (cf. *de Cœlesti Hierarchia* c. 11, § 1; — Migne PP. Gr. t. 3. col. 283), in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus et operatio. Horum autem talis est ordo, quod virtus est ab essentia, et operatio a virtute procedit; et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet; sed propria determinatio actus est ex objecto : unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quandam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia prima (propria) determinatio, a qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni *ex genere*. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo actus ex objecto determinatus est ulterius determinabilis per alias circumstantias; quæ si convenientes fuerint, ex eis quandam bonitatem ulteriorem recipiet, et dicetur bonus *ex circumstantiis*. — 2. *Sent.* dist, 36, q. un., a. 5, c.; *de Malo* q. 2, a. 6, in c. et ad 5 et 7.

Harum autem bonitatum ea, quæ est ex essentia, communis est omnibus

actibus; unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus, inter quos primo supervenit sibi bonitas quæ est ex objecto, super quam iterum inducitur alia bonitas quæ est ex fine et aliis circumstantiis. Dico *ex fine et circumstantiis*, quia aliquando finis inter circumstantias ponitur modo supra dicto; et tunc bonitas actus ex fine et circumstantiis est eadem. — Aliquando finis coincidit cum objecto, sicut in voluntate finis voluntatis et objectum est sæpe unum et idem; et tunc bonitas sumpta ex objecto et fine est una et eadem. Aliquando vero finis et objectum actus humani distinguntur, cum scilicet secundum diversam comparationem sumuntur, puta cum objectum sumitur respectu exterioris actus, finis vero respectu voluntatis; et tunc objectum hoc modo sumptum potest dupliciter se habere ad finem voluntatis: uno modo sicut quod per se ordinatur ad ipsum, ut pugna per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso, nec una istarum specierum est sub alia; — sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Si vero objectum per se ordinetur in finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera; considerandum autem restat, quæ sub qua. — Ad cujus autem resta *primo* considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica; *secundo*, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis; *tertio*, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, ut jam sæpe dictum est. Ex quibus sequitur quod differentia specifica, quæ est ex fine hoc modo sumpto, est magis generalis, et differentia, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum. — 2. *Sent.* l. c.; *de Malo* q. 2, a. 6, c.; 1a 2æ, q. 18, a. 7, c.

Ex his ergo patet, quod in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: — *una* quidem maxime generica quæque omnibus aliis substernitur, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate. *Alia*, quæ accipitur per respectum ad finem voluntatis: quæ est specifica quidem respectu præcedentis, magis tamen generalis quam sequentes. *Tertia* sumitur secundum objectum conveniens, quæ quidem est magis specifica et determinata, tamen adhuc est determinabilis a circumstantiis. *Quarta* est secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quibus iterum supervenit *quinta* bonitas, quæ est sicut perfectio ceterarum, fitque ex informatione habitus et hæc est bonitas virtutis. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, 3, 4, c.; 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas generica manet in actu quantumcunque per alias circumstantias deordinetur; unde non dicitur actus, qui est bonus ex genere, male fieri quia privetur bonitate sui generis, sed quia privatur bonitate circumstantiarum. — 2. *Sent.* dist. 36, q. un., a. 5, ad 1; 1a 2æ, q. 20, a. 6, in c.

Ad secundum dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum

comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius. — 1a 2æ, q. 18, a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem, scilicet proximum finem qui est objectum ejus, et remotum quem agens intendit; et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit. — 2. *Sent.* l. c. ad 5.

Ad quartum dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum substantiale et secundum accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus. — 1a 2æ, q. 18, a. 3, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 30; Migne PP. Gr. t. 3, col. 730). — 1a 2æ, q. 18, a. 4, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM SINT ALIQUI ACTUS INDIFFERENTES.

Videtur quod nulli sint actus indifferentes.

1. Ens enim in quantum ens est bonum; enti autem opponitur non ens, bono vero malum; sed inter ens et non ens non est medium: ergo nec inter bonum et malum; necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, et nullum indifferentem. — *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 1.

2. Sed dices, quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturæ, et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata. — Contra, majus bonum est bonum moris quam bonum naturæ; ergo majorem habet oppositionem ad malum. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, malum est privatio boni; sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum in *Prædicam.* cap. de oppositis: ergo non est aliquis actus qui sit indifferens. — 1a 2æ, q. 18, a. 8, arg. 1; *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 3.

4. Præterea, omnis actus humanus est a voluntate deliberata; voluntas autem deliberata semper agit propter finem; finis autem omnis vel est bonus vel est malus; qui autem est ad bonum est bonus, qui vero ad malum est malus: ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens. — *de Malo* q. 2, a. 5, arg. 4.

5. *Sed contra* videtur quod omnis actus sit indifferens; quod enim est secundum se bonum, non potest esse malum, quia quod per se inest alicui, inest ei ex necessitate; sed non est aliquis actus qui non possit male fieri: ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus; omnis ergo actus secundum se est indifferens. — *de Malo* q. 2, a. 4, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, actus moralis præter bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, potest habere bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia quædam. Sicut autem genus consideratur in

sua ratione sine suis differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid hujusmodi; impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem, quin sit albus vel niger vel aliquid hujusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus, secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere. Sed bonitas vel malitia quæ est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus vel speciem, sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. — *de Malo* q. 2, a. 5, c.

Si ergo loquamur de actu morali *secundum* suam *speciem*, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus; sed aliquis est indifferens, quia actus moralis speciem habet ex objecto, secundum ordinem ad rationem. Est autem aliquod objectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem objectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere. Quoddam vero objectum est quod neque importat aliquod conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam; et hujusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. — *Ibid.*

Si vero loquamur de actu morali *secundum individuum*, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus, propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quæ ipsum rectum faciant vel indirectum. Si enim fiat quodcunque, quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., hujusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis: quod enim fit propter justam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus; quod vero caret justa necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur. — *Ibid.*

Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens; bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet, et non secundum quod oportet, secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium *actus singularis*; et ideo nullus actus singularis est indifferens. Et dico actum humanum, qui est a voluntate deliberata; — si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbæ aut aliquid hujusmodi, hujusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem aut malitiam moralem. —*Ibid.*; 1a 2æ, q. 18, a. 4 et sqq.; 2. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 5, in c.; 4. *Sent.* dist. 16, q. 1, a. 4, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens in quantum ens sit bonum, non tamen omne non ens est malum: nam non habere oculos, lapidi non est malum; unde non oportet, si ens et non ens sint immediata, quod bonum et malum sint immediata. — *de Malo* q. 2, a. 5, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter in quolibet genere; unde Philosophus 1. *Eth.* (c. 6, al. 4) secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est, quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris est quoddammodo majus bonum quam bonum naturæ, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni, licet aliquo modo bonum naturæ sit melius, sicut substantia acci-

dente. Patet etiam, quod bonum naturæ et malum immediate non opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod duplex est privatio: — quædam, quæ consistit in *privatum esse;* et hæc nihil relinquit, sed totum aufert : ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam ; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa principium susceptibile. — Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari :* sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni : quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum. — 1a 2æ, q. 18, a. 8, ad 1; 4. *Sent.* dist. 40, q. 1, a. 5, in c.

Vel dic, quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim in *moralibus* ponit aliquid in quantum consequitur quendam ordinem vel modum vel speciem; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit 10. *Metaphys.* (*text.* 16; l. 9, c. 4). Sed malum in *natura* consequitur privationem simpliciter; unde bonum et malum naturæ licet non sint immediata simpliciter, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus. — *de Malo* q. 2, a. 5, ad 3.

Quartum concedimus. — *Vel* dici potest, quod omnis finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est; et de hoc nunc agitur. — *Ibid.* ad 4; 4. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 4, in c.; 1a 2æ, q. 18, a. 8, ad 2.

Ad quintum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicujus, semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione objecti, ut dictum est (art. præced.), secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono nunquam potest esse malus; nec specificatus in malo unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adjungi aliquem actum malum secundum aliquem ordinem; et secundum illum actum malum bonus videtur aliquando maleficari; non quod in se ipso sit malus: sicut dare eleemosynam pauperi, est actus secundum se bonus; sed referre actum hujusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet inanis gloriæ, est quidem alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 30; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 730) dicit, est ex tota et integra causa, malum ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus sive inordinatio actus in finem, totum judicatur malum. Non autem totum judicatur bonum, nisi utrumque fuerit bonum: sicut nec judicatur homo pulcher, nisi omnia ejus membra fuerint decora; turpis autem judicatur, etiamsi unum tantum ejus membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum. — *de Malo* q. 2, a. 4, ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBJECTO.

Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto.

1. Bonum enim per prius invenitur in

fine ; unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non invenitur in aliquo alio. Sed secundum Philosophum (6. *Eth.* c. 5) bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis ; ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex objecto. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, arg. 2 ; *6. Eth.* l. 4.

2. Præterea, circumstantiæ concurrunt ad bonitatem actus, et secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis ; sed circumstantiæ non sunt objectum : ergo. — 1a 2æ, q. 19, a. 2, arg. 2.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit ; sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ : non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem ; moralis ergo voluntatis bonitas non dependet ex objecto. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (5. *Eth.* c. 1), quod « justitia est secundum quam aliqui volunt justa » ; et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem ; ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, arg. *Sed contra;* 5. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, c.

Sed in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens ; et ideo invenimus quod ea, quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis ; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur ; aliorum vero actuum bonitas vel malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se : quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus. — *Ibid.* a. 2, c.

Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem ; nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum. Bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit, appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet ex ratione eo modo, quo dependet ex objecto. — *Ibid.* a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis. — 1a 2æ, q. 19, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter : — *uno modo* ita quod ista circumstantia referatur ad volitum ; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quod non debet fieri, non est velle bonum. *Alio modo* ita quod referatur ad actum volendi ; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet ; nisi forte per accidens, in quantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum ; et tunc non accidit malum ex eo quod vult illud (bonum), sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter est dicendum de aliis circumstantiis. — *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod per rationem repræsentatur voluntati bonum ut objectum ; et in quantum cadit sub ordinatione rationis pertinet ad genus moris et causat moralem bonitatem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum actuum. — *Ibid.* a. 1, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM BONITAS ET MALITIA ACTUS EXTERIORIS PENDEAT EX BONITATE VEL MALITIA VOLUNTATIS.

Videtur quod bonitas et malitia exterioris actus non pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

1. Si enim sumeretur bonitas actus exterioris ex parte voluntatis, sequeretur unam et eandem bonitatem esse in actu exteriori et interiori ; sed illud est falsum ; nam causa et effectus idem esse non possunt ; bonitas autem actus interioris est causa bonitatis actus exterioris : ergo bonitas et malitia actus exterioris non pendet ex bonitate actus interioris. — 1a 2æ, q. 20, a. 3, arg. 3.

2. Præterea, quod habet bonum priusquam aliud, non habet bonitatem ex illo ; at in actu exteriori prius reperitur bonitas quam in actu interiori voluntatis ; actus enim voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem ; sed id quod est formale est posterius, nam forma advenit materiæ. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

Sed contra videtur quod bonitas et malitia actus exterioris nullo modo possit desumi ex parte voluntatis ; et præcipue de malitia probatur. Cum enim malitia in voluntate sit peccatum morale, quod est actus aliquis deficiens ; actus autem deficiens proveniat propter defectum activi principii : oportebit præintelligi defectum in voluntate, qui non erit peccatum morale, sed præcedens ipsum. Qui quidem defectus si sit *naturalis*, semper inhærebit voluntati ; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus est *voluntarius*, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Ergo videtur quod defectus actuum exteriorum non possit desumi ex parte voluntatis. — 3. *c. Gent.* c. 10.

Respondeo dicendum, quod in actu tam interiori quam exteriori invenitur proprium suum objectum ; finis autem proprie est objectum voluntarii actus interioris ; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Et sicut actio interior accipit speciem a fine sicut a proprio objecto : ita actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi in quantum sunt voluntarii. — 1a 2æ, q. 18, a. 6, c.

Sic ergo actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter : *uno modo* secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. — *Alio modo* possunt dici boni vel mali ex ordine ad finem. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur secundum quod est in exsecutione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus. Unde dependet a bonitate voluntatis, quæ tamen ex bonitate rationis dependet secundum quod in ipsam fertur. — 1a 2æ, q. 20,

a. 1, c.; a. 2, c.; cf. Cajetanum in h. l.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum; sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala, sive ex intentione finis sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum. Sic ergo patet bonitatem actus exterioris, si nihil impediat ex materia propria, suam bonitatem desumere ex actu voluntatis. — *Ibid.* a. 2, c. — Sed contingit aliquando, quod aliquid est bonum ex hoc solo quod ad aliquid ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa. Sic ergo quando actus exterior est bonus et malus solum ex ordine ad finem, tunc non tantum desumit bonitatem ex actu voluntatis, sed est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam; tunc bonitas actus exterioris est una, et bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia: ita tamen quod bonitas finis a voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis addendo ad ejus bonitatem, sicut et malitia ipsius hoc modo sumpti addit ad malitiam voluntatis. Et ratio est, quia materia illa et circumstantiæ exteriores comparantur ad voluntatem ut terminus et finis; omnis autem inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi saltem sit talis, quæ opportunitate data operetur. — *Ibid.* a. 3, c.; a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, aliud numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinæ et urinæ, alia animalis, quam medicina facit et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum. — 1a 2æ, q. 20, a. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens; unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens. — *Ibid.* a. 1, ad 3.

Ad tertium vero, quod *in contrarium* objicitur, oportet dicere, quod defectus in voluntate præexistens non est *naturalis*, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque est *casualis* et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impræmeditata. Est igitur *voluntarius*; non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere. — 3. *c. Gent.* c. 10.

Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis.

Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti : sicut patet in instrumento, cum deficit a motu agentis. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est *virtus exsecutiva*, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis ; unde hæc vis a *voluntate* movetur, quæ est aliud principium; voluntas autem movetur a judicio *virtutis apprehensivæ*, quæ judicat hoc esse bonum vel malum, quæ sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum ; ipsa autem vis apprehensiva movetur a *re apprehensa*. — Primum igitur activum principium in actibus moralibus est res apprehensa ; secundum est vis apprehensiva, tertium voluntas ; quartum vis motiva, quæ exsequitur imperium rationis. — Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum ; non enim ad mores hujusmodi exteriores actus pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii, ut dictum est. Unde si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior sumptus præcise prout est a voluntate, bonus dicetur ; malus autem, si ille sit malus ; nihil enim ad malitiam pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem nullo modo pertinente. Claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. — Actus vero, quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris ; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis in se consideratus morali vitio caret, cum ejus defectus vitium morale vel excuset vel minuat. — Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, cum ex hoc actus moralis dicatur, quod voluntarius est. — *Ibid.*

Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quælibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus hæc et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa. Rursus cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ob apprehensione rationis repræsentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivæ sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. — Præcedit igitur in voluntate defectum actionis, in quo est peccatum morale, defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem : ad rationem quidem, sicut cum ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit ; ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit, quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est ; nam in potestate ipsius voluntatis est velle vel non velle ; itemque est in potestate ipsius, quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale ; si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum morale, quousque voluntas in finem indebitum tendat ; quod jam est voluntatis actus. — Sic ergo patet, quod malitia actus exterioris potest derivari ex parte voluntatis. — *Ibid;* cf. Ferrariensem in h. l.

QUÆSTIO XI

DE PASSIONIBUS SECUNDUM SE.

Deinde considerandum est de passionibus animæ, et *primo* quidem de passionibus in generali, *secundo* de passionibus concupiscibilis, *tertio* de passionibus irascibilis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR :

1. Utrum passio sit tantum in parte appetitiva sensitiva.
2. Utrum contrarietas et diversitas inter passiones attendatur secundum bonum et malum.
3. Utrum omnis passio sit mala moraliter.
4. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, et amor sit prima passionum.

ARTICULUS I

UTRUM PASSIO SIT TANTUM IN PARTE APPETITIVA SENSITIVA.

Videtur quod passio non sit tantum in parte sensitiva appetitiva.

1. Ejusdem enim potentiæ non est agere et pati; sed sensus videtur esse potentia activa, nam basiliscus videndo dicitur interficere : ergo in parte sensitiva non est animæ passio. — *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 4.

2. Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita secundum Philosophum (9. *Metaphys. text.* 3; l. 8, c. 2); delectationi autem opponitur tristitia : cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in 7. et 10. *Eth.*, videtur quod sit ibi tristitia; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva. — *Ibid.* arg. 6; cf. 7. *Eth.* l. 11; 10. *Eth.* l. 4.

3. Præterea, quod est primum in aliquo genere, videtur esse maximum illorum, quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur 2. *Metaphys. (text.* 4; l. 1 min., c. 1); sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva : ergo passio est magis in parte apprehensiva sensitiva quam in parte appetitiva. — 1a 2æ, q. 22, a. 2, arg. 1; *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 13.

4. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva; sed passio animæ fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem : ergo tam est passio in parte apprehensiva sensitiva, quam in appetitiva sensitiva.— 1a 2æ, l. c. arg. 3; *de Verit.* l. c. arg. 11.

Sed contra est, quod passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis; sed alteratio non est proprie nisi in parte appetitiva sensitiva : ergo passio non est proprie nisi in parte appetitiva sensitiva. — *de Verit.* q. 26, a. 3, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in parte appetitiva sensitiva; quod sic patet. Dicitur enim *passio* tripliciter : *uno modo communiter*, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur : sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Et sic passio est in anima; sentire enim et intelligere est quoddam pati; non tamen in qualibet parte animæ, nec etiam solum in appetitiva sensitiva. Hoc enim modo accipiendo passionem dicit Commentator in lib. *de Anima*, quod vires omnes animæ vegetabilis sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ, vires autem rationalis partim activæ, propter intellectum agentem, et partim passivæ, propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen convenit appetitivis : quia — cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam, secundum quod est in apprehendente; operatio appetitivæ sit ad rem secundum quod est in se ipsa — quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ quam id, quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis. Unde verum, quod

perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur 6. *Metaphys.* (*text.* 8; l. 5, c. 3). — *Alio modo* dicitur passio *proprie*, quæ consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis. Et hic modus passionis animæ couvenire non potest nisi ex corpore, et hoc dupliciter: *uno* modo, secundum quod unitur corpori ut forma: et sic compatitur corpori patienti passione corporali; *alio* modo, prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore; quæ quidem passio dicitur animalis. — Passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet. — Potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter: *uno* modo, secundum quod in essentia animæ radicatur; et sic cum omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. *Alio* modo, secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus; unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. *Tertio* modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam, et sic proprie pertinet ad sensum tactus. Nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam transmutetur corpus, in illa potentia esse debet, quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare. Et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quæ non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens: unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus tali dispositione, quæ competat ad exsequendum hoc, in quod appetitus sensibilis inclinatur: unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. Et sic in appetitiva sensitiva *sola* animalis passio *proprie* invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ.

Tertio modo passio dicitur *transsumptive*, secundum quod aliquid qualitercunque impeditur ab eo, quod est sibi conveniens; — et hoc modo aliqualiter omnes potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Nunc autem loquimur de passione animali prædicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva invenitur. — *de Verit.* q. 26, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 22, a. 1, 2, 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa, quæ habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animæ esset activa. Sed dicitur potentia aliqua activa, quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. Quod autem sensibile a sensu transmutetur, hoc est per accidens, in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem, per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa, qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in

hoc nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit, ut ostensum est. — *de Verit.* q. 26, a. 3, ad 4.

Ad secundum dicendum, quod illi delectationi, quæ est in parte intellectiva per conjonctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium : quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut 10. *Metaphys.* dicitur; unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit; ipsum enim intelligere mala, bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid animæ nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conveniens intellectui in quantum est intelligens. — *Ibid.* ad 6.

Ad tertium dicendum, quod intensio e converso se habet in iis, quæ pertinent ad perfectionem, et in his, quæ pertinent ad defectum. Nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per respectum ad unum primum principium, cui quanto aliquid est propinquius, tanto est magis intensum : sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in iis, quæ ad defectum pertinent, attenditur intentio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter plus; et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis. — 1a 2æ, q. 22, a. 2, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter organum animæ potest transmutari : *uno* modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ : sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. — Est autem et *alia* naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, puta cum oculus fatigatur in forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio; unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur naturalis transmutatio organi, sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ quam in actu sensitivæ apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis. — *Ibid.* ad 3; *de Verit.* q. 26, a. 3, ad 11.

ARTICULUS II

UTRUM CONTRARIETAS ET DIVERSITAS INTER PASSIONES ATTENDATUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Videtur quod contrarietas et diversitas

passionum non attendatur secundum bonum et malum.

1. Audacia enim timori opponitur; utraque vero passio est respectu mali, quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur : ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum. — *de Verit.* q. 26, a. 4, arg. 1; 1a 2æ, q. 23, a. 2, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, spes desperationi opponitur; utraque vero est respectu boni; quod enim spes exspectat consequi, desperatio de consecutione diffidit : ergo contrarietas passionum non est secundum bonum et malum. — *de Verit.* l. c. arg. 2.

3. Præterea, exsultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quandam habent; cum ergo respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : Passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos ; sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum : ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum ; objectum autem appetitus est bonum vel malum : ergo non potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali. — 1a 2æ, q. 23, a. 2, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ *triplex distinctio* invenitur. *Prima* quidem est, qua differunt quasi *genere*, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes : sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio autem hujus distinctionis sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim objectum concupiscibilis sit delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquid arduum vel altum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia, puta inter desiderium et spem ; nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quandam elevationem appetitus in aliquid bonum quod æstimatur arduum vel difficile, et similiter est de aliis.

Secunda distinctio passionum est, qua distinguuntur quasi *species* in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus *concupiscibilis* secundum duo attenditur : *uno modo* secundum *contrarietatem objectorum* ; et sic distinguitur *gaudium*, quod est respectu boni, a *tristitia*, quæ est respectu mali. *Alio modo*, secundum quod *ad idem* vis concupiscibilis *ordinatur*, secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus ; ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter, secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens. Et ex hoc sequitur passio *amoris*, quæ nihil est aliud quam informatio quædam appetitus ab ipso appetibili ; unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem, quod sic aliqualiter conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter conjungatur, ut amans scilicet perfruatur amato ; et sic nascitur passio *desiderii*, quod quidem cum adeptum fuerit, generat *gaudium*. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum est desiderium, ultimum est gaudium ; et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum, ut *odium* contra amorem, *fuga* contra desiderium, *tristitia* contra gaudium.

Passiones vero *irascibilis* oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas ; et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum

habitum realiter, et non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est, ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem ; ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se. — Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse vel respectu mali. Si respectu *boni*, vel habiti vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi, siquidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit *desperationem* ; si vero ut non excedens, facit *spem*. — Si vero considerentur motus irascibilis in *malum*, hoc erit dupliciter, scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum in quantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum seu conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis, si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem *timoris* si autem non ut excedens, sic facit passionem *audaciæ*. Si autem malum sit præsens, aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem *iræ* ; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio *trististiæ*.

Distinctio ergo illa, quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis, quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas : una secundum distinctionem proprii objecti, scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contraria *spes* et *desperatio*, *audacia* et *timor ;* et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum bonum et malum, per quem modum *spes* et *timor* contrarietatem habere videntur. *Ira* vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili ; nec secundum contrarietatem excedentis et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem facit in irascibili, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quod nihil est contrarium ei. — 1a 2æ, q. 23, a. 3 ; *de Verit.* q. 26, a. 4, c.

Tertia vero *differentia* passionum es quasi *accidentalis*, quæ quidem dupliciter accidit : uno modo secundum intentionem et remissionem : sicut *zelus* importat intentionem amoris, *furor* intentionem iræ ; alio modo secundum materiales differentias boni vel mali : sicut differunt *misericordia* et *invidia*, quæ sunt species tristitiæ : nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum æstimatur malum proprium ; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum æstimatur ut proprium malum. — *de Verit.* q. 26, a. 4, c. ; 1a 2æ, q. 23, a. 1, 2, 3, 4.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute, sed addita circumstantia arduitatis ; unde non solum in ejus passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distingunt arduum tam in bono quam in malo. — *de Verit.* q. 26 ; a. 4, ad 1. — Et per hoc patet solutio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor ; nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientiæ ; et similiter

delectatio spiritualis habet quandam realem conjunctionem convenientis et perceptionem illius conjunctionis. Unde Aristoteles definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud conjunctum conveniens quod delectationem facit. Et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali et perficitur in ejus apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiæ. — *Gaudium* vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quandam gaudii intensionem. Quæ quidem intensio attenditur *vel* secundum interiorem dispositionem, et sic est *lætitia*, quæ importat quandam interiorem cordis dilatationem; dicitur enim lætitia quasi latitia; — *vel* secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est *exsultatio*; dicitur enim exsultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exsilit: quæ quidem exsilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est *hilaritas;* vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est *jucunditas*. — *de Verit.* l. c. ad 5.

ARTICULUS III

UTRUM OMNIS PASSIO SIT MALA MORALITER.

Videtur quod omnis passio sit mala moraliter.

1. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit bonitatem actus moralis; sed omnis passio impedit judicium rationis: igitur omnis passio diminuit de bonitate actus moralis; sed quod diminuit de bonitate actus moralis, est malum moraliter: ergo omnis passio est mala moraliter. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, passio est motus præter naturam; sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem mali moralis: ergo omnis passio est mala moraliter. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4. *Top.* (c. 5), quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur; mitis autem et temperatus, qui non patitur; et per hoc habetur quod virtuosum esse consistat in nihil pati; et sic omnis passio repugnat virtuti: ergo omnis passio est mala. — *de Malo* q. 12, a. 1, arg. 13.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 5, al. 4), quod passionibus non vituperamur; sed secundum mala moralia vituperamur: ergo passiones non sunt malæ moraliter. — 2. *Eth.* l. 5; 1a 2æ, q. 24, a. 1, arg. 3.

Respondeo dicendum, quod de passionibus animæ aliter locuti sunt Peripatetici, aliter Stoici. Stoici enim dixerunt omnem passionem esse vitiosam, Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in qualibet passione duo possumus considerare: unum, quod est quasi formale, aliud, quod est quasi materiale. Formale quidem est id, quod est ex parte animæ appetitivæ; materiale autem id, quod pertinet ad commotionem corporalem. — Passio ergo si sumatur secundum id, quod est *formale* in ea, potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod subjacet imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se consideretur, prout scilicet est motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in ea bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut dictum est. Si autem consideretur secundum quod subjacet imperio rationis et voluntatis, sic est in ea bonum vel malum morale; propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis

et ipsæ passiones, secundum quod sunt *voluntariæ*, possunt dici bonæ vel malæ moraliter ; dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. Et quantum ad hoc non fuisset discordia inter Stoicos et Peripateticos. — Sed quantum ad *materiale*, scilicet commotionem corporalem, tota controversia versabatur, quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacunque causa aliquis commoveatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis passio sit vitiosa.

Sed si quis recte consideret, inveniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse : *primo* quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est *optimum simpliciter*, et id quod est *optimum huic*. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius : sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari ; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur 3. *Top*. (c. 2). Sic ergo, quia natura hominis composita est ex corpore et anima et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam, et secundum corpus et secundum animam. Unde ad virtutem hominis requiritur, ut appetitus ordinatus, puta vindictæ, non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiva et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti.

Secundo vero non consideraverunt, quod passiones dupliciter se possunt habere ad judicium rationis : uno modo antecedenter ; et sic omnis passio judicium rationis impedit, quia anima maxime judicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis : unde Philosophus dicit, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere passio ad judicium rationis, scilicet consequenter ; et sic passio non impedit judicium rationis, quia jam præcessit, sed magis adjuvat ad promptius exsequendum.

Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant animæ passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis motibus appetitivis in hoc quod alii motus appetitivi sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo ; quia non distinguebant inter utrumque appetitum, sicut nec discernebant inter intellectum et sensum ; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatæ rationis ; unde dicebant eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis passio sit mala. Sed quia passio secundum veritatem dicitur motus appetitus sensitivi, et hujusmodi motus potest esse ordinatus a ratione ; et secundum quod consequitur judicium rationis, deservit rationi ad prompte exsequendum, et hoc exigit conditio naturæ humanæ, ut appetitus sensitivus moveatur a ratione (*de Verit.* q. 26, a. 7, in c.); — inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos aliquam passionem esse bonam et vitiosam. — 2a 2æ, q. 123, a. 10, c.; 2. *Eth.* l. 3 et 5 ; 1a 2æ, q. 24, a. 1, 2, 3, 4 ; *de Malo* q. 12, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem ; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones sint

moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conveniunt derivari potest. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, c.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ, additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen ; et secundum hoc habet passionis rationem ; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. — *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in libris *Topicorum* inducit pro exemplis quædam, quæ non sunt vera secundum propriam opinionem, sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum. Et tale est, quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati ; hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In 2. autem *Eth.* (c. 3, al. 2) improbat opiniones eorum, qui dicebant virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici, quod virtus consistit in nihil pati inordinate. — *de Malo* q. 12, a. 1, ad 13 ; 2. *Eth.* l. 13.

Ad id vero quod *in contrarium objicitur*, dicendum, quod Philosophus dicit, quod non vituperamur secundum passiones absolute consideratas ; sed non removet quin possint fieri vituperabiles secundum quod sunt præter rationem. — 1a 2æ, q. 24, a. 1, ad 3; 2. *Eth.* l. 5.

ARTICULUS IV

UTRUM PASSIONES IRASCIBILIS SINT PRIORES PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS, ET AMOR SIT PRIMA PASSIONUM.

I. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

1. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum ; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona : ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis ; sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis ; dicit enim Philosophus (4. *Eth.* c. 5, al. 11), quod « punitio quietat impetum iræ delectationem loco tristitiæ faciens » : ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra : passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum ; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

II. Videtur quod amor non sit prima passionum.

1. Motus enim præcedit terminum ; sed amor est determinatio appetitivi motus ; est enim in potentia determinata : *vel* voluntate, secundum quod dicit determinationem appetitus intellectivi, *vel* in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus : ergo amor sequitur desiderium, quod motum ipsum appetitus importat. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, arg. 1, et a. 2, in c.

2. Prætera, dicit Boethius enumerans quatuor principales passiones : « Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit » ; ergo amor non est princi-

palis inter passiones. — 1a 2æ, q. 25, a.4, in arg. *Sed contra.*

Sed contra : bonum est objectum affectus; sed illud quod primo respicit ad bonum est amor : ergo amor est principium totius affectionis et prima passionum.— 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, ut desiderium ; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in exsecutione. — Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant *quietem* in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine exsecutionis hujusmodi passiones concupiscibilis : sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis : sequitur enim timorem, cum enim occurrit malum quod timebatur, causatur tristitia ; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedenti aliquis insurgit in vindictam (quia rependere vicem mali apprehenditur ut bonum), cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important *motum*, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem : spes enim supra desiderium addit quendam conatum et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum ; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quandam depressionem animi propter difficultatem mali. — Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important *motum* in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important *quietem* in bono vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis principium habent ex passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, c. ; *de Verit.* q. 26, a. 4, c. ; 3. *Sent.* dist, 26, q. 1, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est quod sit arduum ; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio. — 1a 2æ, q. 25, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto ; removens autem prohibens non est movens per se, sed per accidens ; nunc autem loquimur de ordine passionum per se ; unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes. — *Ibid.* ad 2 et 3.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod inter alias passiones animæ, amor est prior. Amor enim nihil est aliud quam aptitudo seu proportio appetitus ad bonum ; motus autem ad bonum est desiderium seu concupiscentia ; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Sicut autem quies præsupponit motum, sic motus proportionem mobilis ad motum ; unde secundum hunc ordinem necesse est amorem esse primam omnium passionum. — 1a 2æ, q. 25, a. 2, c. ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, c.

Inter passiones vero irascibilis necesse est quod spes sit prior ; importat enim

motum in bonum consequentem amorem, additque solum super desiderium conatum quendam et elevationem animi ad consequendum bonum arduum, sicut dictum est. — 1a 2æ, q. 25, a. 3, c., et a. 1, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3 et 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quæ in iis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quæ sunt ad finem, quæ prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in iis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis præcedat amorem eorum quæ sunt ad finem. Est etiam vehementior affectio quam desiderium, in quantum dicit terminationem et informationem. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 3, ad 1 et 2 et in c.

Ad secundum dicendum, quod potest ordo passionum attendi vel secundum intentionem vel secundum consecutionem. *Secundum consecutionem* quidem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, *primo* quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem — nihil enim tendit in finem non proportionatum; — et secundum hunc ordinem *prima* passio occurrit amor respectu boni, et odium respectu mali; *secundo* desiderium et fuga; *tertio* spes et desperatio, *quarto* timor et audacia, *quinto* ira, *sexto* et ultimo gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur 2. *Eth.*, ita tamen quod amor est prior quam odium, desiderium quam fuga, spes quam desperatio, timor quam audacia, et gaudium quam tristitia: quia bonum naturaliter est prius malo, eo quod malum est privatio boni. — 1a 2æ, q. 25, a. 2, c.; a. 4, c.; *de Verit.* q. 26, a. 5, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 4, c.; 1a 2æ, q. 23, a. 3, c.

Secundum vero ordinem *intentionis*, quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu; gaudium vero et tristitia sunt ultimæ passiones in consecutione seu boni seu mali: et secundum hoc dicuntur principales passiones, quia sunt completivæ et finales respectu aliarum. Timor autem et spes non quidem sunt ultimæ aut completivæ simpliciter, sed in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. — Et ideo solet afferri harum quatuor passionum differentia secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quiescit in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem passiones, quæ sunt de bono vel malo, de præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur.— *de Verit.* q. 26, a. 5, c.; 1a 2æ, q. 23, a. 2, c.; q. 25, a. 4, c.

QUÆSTIO XII

DE PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS.

Post hoc considerandum est de passionibus concupiscibilis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum amor sit passio concupiscibilis et habeat pro causa bonum, cognitionem et similitudinem; pro effectibus vero unionem, mutuam inhæsionem, ecstasim et zelum.
2. Utrum odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.
3. Utrum concupiscentia sit specialis passio in appetitu sensitivo.
4. Utrum delectatio sit passio in appetitu sensitivo.

5. Utrum tristitia sit passio appetitus concupiscibilis.

ARTICULUS I

UTRUM AMOR SIT PASSIO CONCUPISCICILIS, ET HABEAT PRO CAUSA BONUM, COGNITIONEM ET SIMILITUDINEM; PRO EFFECTIBUS VERO UNIONEM, MUTUAM INHÆSIONEM, ECSTASIM ET ZELUM.

I. Videtur quod amor non sit passio concupiscibilis.

1. Amor enim est unio quædam et nexus; sed unio et nexus non est passio: ergo amor non est passio. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, dilectio est amor; sed dilectio non est passio: ergo nec amor est passio. — *Ibid.* a. 3 in argumentis et in c.

3. Præterea, amor dividitur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ; sed amicitia est habitus, habitus autem non est pars divisiva passionis; ergo amor non est passio. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

4. Præterea, amor est boni; sed bonum reperitur etiam in parte irascibili: ergo et amor; ergo non bene dicitur, quod sit passio in concupiscibili. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 2, arg. 5.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 8. *Eth.* (c. 5), quod amor est *passio;* et 2. *Top.* (c. 3, al. 7, loco 25), quod amor est *in concupiscibili*; ergo amor est *passio in concupiscibili.* — 1a 2æ, q. 26, a. 1 et 2, in arg. *Sed contra;* 8. *Eth.* l. 5.

II. Videtur quod bonum, cognitio et similitudo non sint causæ amoris.

1. Dicit enim Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 10; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 706 et 707), quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile; ergo non solum bonum est causa amoris. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur priusquam cognoscatur; sed aliqua amantur plus quam cognoscuntur, sicut Deus, qui in hac vita potest per se ipsum amari, non autem per se ipsum cognosci: ergo cognitio non est causa amoris. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, Philosophus dicit 2. *Rhetor.* (c. 4), quod « beneficos in pecunias et salutem » amamus, et eos, qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt; non autem omnes sunt tales: ergo similitudo non est causa amoris. — *Ibid.* a. 3, arg. 4.

Sed contra videtur, quod non tantum illa, sed etiam aliqua alia passio sit causa amoris; dicit enim Philosopus (8. *Eth.* c. 3 et 4), quod aliqui amantur propter delectationem; sed delectatio est passio quædam: ergo aliqua alia passio est causa amoris. — *Ibid.* a. 4, arg. 1; 8. *Eth.* l. 3 et 4.

III. Videtur quod unio, mutua inhæsio, ecstasis et zelus non sint effectus amoris.

1. Omnis enim unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis vel speciei vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ; alioqui non haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem non causat, sed magis ab ea causatur. Ergo unio non est effectus amoris. — 1a 2æ, q. 28, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, quod est in altero, continetur in eo; sed non potest idem esse continens et contentum: ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ita ut amatum sit in amante, et e converso. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

3. Præterea, ecstasis quandam alienationem importat; sed amor non semper facit alienationem; sunt enim amantes aliquando sui compotes: ergo amor non facit ecstasim. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

4. Præterea, objectum amoris est bonum, quod est communicativum sui; sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato: ergo zelus non est effectus amoris. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

Sed contra, videtur quod amori attribui possint quatuor alii effectus, scilicet *liquefactio*, *fruitio*, *languor* et *fervor;* ergo non sufficienter enumerati sunt effectus amoris. — *Ibid.* a. 5, arg. 1, 2, 3.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod amor est passio appetitus concupiscibilis. Quod sic patet. Appetitivus enim motus circulo agitur, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 55 ; c. 10) : cum scilicet movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Secundum quod igitur appetibile movet appetitum, secundum hoc dat illi quandam coaptationem et connaturalitatem, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, et quidem concupiscibilis partis : respicit enim bonum absolute, secundum quod est objectum appetitus concupiscibilis. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, in c. ; et a. 1, in c. ; 3. *de Anima* 1. 15 et 16.

Ad primum ergo dicendum, quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id, quod amat, sicut ad se ipsum vel ad aliquid sui ; et sic patet, quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem ; unde Philosophus dicit in 2. *Polit.* (c. 2, al. 4), quod unio est opus amoris. — 1a 2æ, q. 26, a. 2, ad 2 ; 2. *Polit.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur quodammodo ad idem pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod *amicitia* secundum Philosophum (8. *Eth.* c. 5, al. 7) est quasi habitus ; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis ; *caritas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est ; omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso ; addit enim dilectio super amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat : unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum ; caritas autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat. — 1a 2æ, q. 26, a. 3, c. ; 3. *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 1, in c. ; 8. *Eth.* l. 5.

Ad tertium dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Ideo autem amor dividitur per amorem amicitiæ et concupiscentiæ, quia scilicet motus amoris in duo tendit, scilicet in *bonum quod* quis vult alicui (vel sibi vel alii), et *illud cui* vult, bonum. Ad illud enim bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter et per se amatur ; quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse ; ens autem secundum quid, quod est in alio : ita et bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid ; et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter ; amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. — 1a 2æ, q. 26, a. 4, ad 1 et in c.

Ad quartum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem, quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficilis, quod est proprium objectum irascibilis. — 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 2, ad 5.

Ad secundum quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est, amor pertinet ad

appetitivam potentiam, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris, quod est ejus objectum. Amoris autem proprium objectum est bonum. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, c.

Bonum autem non est objectum amoris, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Propter quod dicit Philosophus (9. *Eth.* c. 5), quod visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione, qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum. — *Ibid.* a. 2, c.; 9. *Eth.* l. 5.

Quia vero unicuique bonum est id, quod est sibi connaturale et proportionatum, ideo similitudo proprie loquendo est etiam causa amoris. Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : *uno modo* ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; *alio modo* ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione id quod aliud habet in actu : sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus — Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ seu benevolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; et ideo affectus illius tendit in alterum sicut in unum, et vult ei bonum sicut et sibi. — Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiæ utilis et (seu) delectabilis, quia unicuique existenti in potentia, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. In amore autem concupiscentiæ amans proprie amat se ipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque se ipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si contingit, quod ex eo quod sibi similis est in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propterea figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et « inter superbos sunt jurgia », quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt. — 1a 2æ, q. 27, a. 3, c.; 3. *Sent.* dist. 27, a. 1, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit « quod omnia appetunt », de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus proprie respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes : dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam : ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cujus apprehensio placet. — 1a 2æ, q. 27, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo coguoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et pro-

prietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est : unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur : sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere ; et hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei. — *Ibid*. a. 2, ad 2 ; 3. *Sent*. dist. 27, q. 1, a. 4, ad 10.

Ad tertium dicendum, quod, secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum exspectat ab eo aliquid quod desiderat ; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat : utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. — *Vel dicendum*, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam semina rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum tamquam suæ naturali rationi conformem. — 1a 2æ, l. c. a. 3, ad 4.

Ad quartum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod impossibile est quod aliqua alia passio sit universaliter causa amoris. Nulla enim est alia passio, quæ non præsupponat aliquem amorem : quia omnis alia passio importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo ; omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua qualitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius. Unde cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa causatur ex alio amore præcedente ; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata. — *Ibid*. a. 4, in c. et ad 1.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod *quadruplex* est *effectus amoris*, scilicet unio, mutua inhæsio, ecstasis et zelus. — Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum ; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse. Et secundum hoc oritur primus effectus amoris, qui est *unio*. Quæ attenditur vel secundum *affectum*, et oritur ex apprehensione præcedente, ipseque amor est causa formalis ipsius, in quantum est unio vel nexus ; — vel secundum *rem*, et in hoc consistit quod amantes sibi præsentialiter adsint, simul conversentur, colloquantur et in aliis hujusmodi conjungantur ; et hujus unionis amor est causa effective, in quantum movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati.— 1a 2æ, q. 28, a. 1, in c. et ad 2 ; 3. *Sent*. dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4.

Sed secundum quod illa unio ex utraque parte attenditur, scilicet ex parte amantis et amati, fit *mutua inhæsio*, qua uterque in utroque esse dicitur, scilicet amans in amato, et amatum in amante ; et hoc dupliciter : *uno modo* secundum vim apprehensivam, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, non contentus superficiali apprehensione ipsius, sed usque ad interiora ejus ingrediendo et intrinsecus disquirendo ; *alio modo* secundum vim appetitivam, in quantum amans reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici ; et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere, secundum Philosophum (9. *Eth*. c. 3), ut sic, in quantum quæ sunt amici, æstimat sua,

amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; vel e converso in quantum amans vult et agit propter amicum sicut propter se ipsum, quasi reputans amatum idem sibi, sic amatum sit in amante. Potest etiam mutua illa inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici et sibi invicem bona volunt et operantur. — 1a 2æ, q. 28, a. 2, c.; 3. *Sent.* l. c.; 9. *Eth.* l. 3.

Hæc autem mutua inhæsio, secundum quod dicit *excessum* et *exitum* quendam, quo amans quasi separatus a se ipso transformatur in amatum, et quasi oblitus sui non nisi de amato cogitat, et agit propter ipsum quidquid agit, tunc est *ecstasis*. — Sed secundum quod amor dicit intensionem quandam circa rem amatam, sic importat *zelum*, quo quærit excludere omne quod sibi tam in amore concupiscentiæ quam in amore amicitiæ repugnat. — 1a 2æ, q. 28, a. 3, in c.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, in c. et ad 4. —1a 2æ, q. 28, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. *Quædam* enim unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. *Quædam* vero est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiæ* ut ad se ipsum, in amore autem *concupiscentiæ* ut ad aliquid sui. *Quædam* vero unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata; et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2. *Polit.* (c. 2, al. 3), « Aristophanes dicere solebat, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum; sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et simul colloquantur », ut dictum est (in corp. art.). — 1a 2æ, q. 28, a. 1, ad 2; 2. *Polit.* l. 3.

Ad secundum dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum : sicut genus continetur in specie, et e converso. — 1a 2æ, q. 28, a. 2, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod duplex est ecstasis : una quæ se tenet secundum vim apprehensivam, altera secundum vim appetitivam. Secundum *apprehensivam* quidem aliquis dicitur ecstasim pati, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, *vel* quia ad sublimiorem sublevatur, sicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur ecstasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; *vel* quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur ecstasim passus. Secundum *appetitivam* vero partem dicitur aliquis ecstasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur exiens quodammodo extra se ipsum. — Primam ecstasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam ecstasim facit amor directe : simpliciter quidem amor amicitiæ; amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiæ* quodammodo fertur amans extra se ipsum, in quantum non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum

amicum. Objectio autem procedit de prima ecstasi. — *Ibid.* a. 3, in c. et ad 1.

Ad quartum dicendum, quod omne bonum amatur, in quantum est communicabile amanti; unde omne illud, quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit, quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis; et ex amore talium causatur zelus invidiæ, non autem proprie ex his quæ possunt integre a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre possideri potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus. — *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad quintum vero, quod *in contrarium* objicitur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio, fruitio, languor* et *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, ut dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio;* si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem*, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi. — *Ibid.* a. 5, in respons. ad argg.; 3. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM ODIUM SIT DISSONANTIA APPETITUS AD ID QUOD APPREHENDITUR UT NOCIVUM ET REPUGNANS.

Videtur quod odium non sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

1. Omne enim quod apprehenditur ut nocivum, est malum; sed odire malum est laudabile: sequitur ergo quod omne odium est laudabile; quod patet esse falsum. — 1a 2æ, q. 29, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, sæpissime odio habetur veritas; at veritas non est aliquid nocivum, omne enim verum est bonum: ergo male dicitur, quod odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut nocivum. — *Ibid.* a. 5, c. et arg. 1.

3. Præterea, nihil potest apprehendere se ipsum ut sibi ipsi nocivum; sed aliquis odio potest habere se ipsum, ut qui interimunt se ipsos: ergo idem quod prius. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

Sed contra: odium contrariatur amori; sed objectum amoris est bonum, ut dictum est: ergo objectum odii est malum; malum autem est id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum: ergo. — 1a 2æ, q. 29, a. 1, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ut *amor* consistit in quadam convenientia appetitus ad amatum, ita *odium* debet esse dissonantia ad id quod odio habetur. Unde sicut amor in appetitu animali dicit consonantiam quandam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, ita odium dicit dissonantiam quandam ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum, cum hoc ordine tamen, quod sicut in quolibet prius est considerare id quod ei convenit, quam quod ei repugnat — per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens —; ita necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur nisi hoc quod contrariatur con-

venienti quod amatur. Et eadem ratione necesse est amorem simpliciter esse odio fortiorem, quia omne odium procedit ex aliquo amore, et quia fortius aliquid movetur in finem quam in ea quæ sunt ad finem; recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. — Aliquando tamen videtur odium fortius amore propter duo : *primo* quidem, quia odium est magis sensibile quam amor; cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari (unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ : quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam); et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur; — *secundo*, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem; secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia; unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor. — 1a 2æ, q. 29, a. 1 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est bonum vere; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum, et per consequens quod non est vere nocivum et repugnans; unde contingit quandoque nec odium nec amorem esse bonum.— 1a 2æ, q. 29, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in *universali* quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, convenientia autem est causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in *particulari* nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii et repugnantis : contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. — Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato : *uno modo*, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus : et sic aliquando homo odit veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; — *alio modo* secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati : sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent; — *tertio modo* habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius : puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. — *Ibid.* a. 5, in c.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est quod aliquis, *per se loquendo*, odiat se ipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 32; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 731). Unde necesse est quod aliquis amet se ipsum, per se loquendo, et impossibile est quod aliquis odiat se ipsum, per se loquendo. *Per accidens* tamen contingit quod aliquis se ipsum odio habeat, et hoc dupliciter : *uno modo* ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque illud, quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire : et hoc modo qui interimunt se ipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris; et vitam apprehendunt tamquam aliquid nocivum et repugnans, in quantum in ea multa nocumenta et et miserias patiuntur. *Alio modo* ex parte sui ipsius, cui vult bonum; unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso : unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est autem, quod homo maxime

est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod æstimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi appetuntque sensibilia. — *Ibid.* a. 4, in c. et ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT SPECIALIS PASSIO IN APPETITU SENSITIVO.

Videtur quod concupiscentia non sit specialis passio in appetitu sensitivo.

1. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum (1. *Rhetor.* c. 11): ergo concupiscentia non est passio specialis. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum; ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 1, arg. 3.

3. Præterea, sunt aliquæ concupiscentiæ non naturales, quibus movemur ad ea, quæ in ratione vel supra rationem sunt; sed ejusmodi concupiscentia non est in appetitu sensitivo : ergo concupiscentia non est passio in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 3, c.

4. Præterea, dicit Philosophus (1. *Polit.* c. 6, al. 9), quod concupiscentia alia est finita, alia infinita; sed concupiscentia infinita non potest esse in appetitu sensitivo; appetitus enim sensitivus est ad aliquid particulare et determinatum : ergo concupiscentia non est passio in appetitu sensitivo. — *Ibid.* a. 4, c.; 1. *Polit.* l. 8.

Sed contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit ad delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis in ipso appetitu concupiscibili existens. — 1a 2æ, l. c. a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi *vel* secundum naturam ipsius objecti *vel* secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones differunt specie. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis et (vel) boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens : nam secundum quod est præsens, facit in se ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad se ipsum movere. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; in quantum vero absens attrahit ad se ipsum, causat concupiscentiam seu desiderium; in quantum vero præsens quietat in se ipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione; sed concupiscere hoc vel illud, facit concupiscentias diversas numero. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, c.

Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur : *una*, quæ est de bono intelligibili, quod est bonum rationis; *alia*, quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus est concupiscentia, quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde *concupiscentia*, proprie loquendo, est in solo appetitu sensitivo,

et in vi concupiscibili, quæ ab eo denominatur; — in quo differt a *desiderio*, quod, proprie loquendo, non solum pertinet ad inferiorem partem, sed etiam ad superiorem : importat enim tantum simplicem motum in rem desideratam. — *Ibid.* a. 1, in c. et ad 2; 2. *Eth.* l. 5. — 3. *Sent.* dist, 26, q. 1, a. 2 et 3, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ; hujusmodi autem particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit singularia. — 1a 2æ, q. 30, a. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem. — *Ibid.* a. 1, ad 3; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, in c.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentiæ *non naturales* dicuntur, quæ sunt convenientis secundum apprehensionem; *naturales* vero, quæ sunt convenientis naturæ animalis. Unde concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus et aliis animalibus, quatenus utrisque est (aliquid) conveniens et delectabile secundum naturam. Sed concupiscentiæ non naturales sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, præter id quod natura requirit. — In homine autem non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam; et secundum hoc etiam concupiscentia non naturalis, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri mediante imaginatione particulari. — 1a 2æ, l. c. a. 3, in c. et ad 3.

Et similiter dicendum de concupiscentia infinita, de qua procedit *quarta* ratio quæ *objicitur*. Competit enim concupiscentiæ non naturali esse infinitam, quia sequitur rationem, rationi autem competit in infinitum procedere. Sed concupiscentia naturalis non potest esse infinita in actu. Est enim ejus quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum : unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum aut infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit esse infinitam per successionem, ut scilicet post adeptum cibum alia vice desideret cibum vel quodcunque aliud, quod natura requirit : quia hujusmodi corporalia bona cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. — *Ibid.* a. 4, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM DELECTATIO SIT PASSIO IN APPETITU SENSITIVO.

Videtur quod delectatio non sit passio in appetitu sensitivo.

1. Pati enim est *moveri*, ut dicitur 3. *Phys.* (*text.* 19; c. 3); sed delectatio non consistit in moveri, sed in *motum esse;* causatur enim delectatio ex bono jam adepto : ergo delectatio non est passio. — 1a 2æ, q. 31, a. 1, arg. 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, gaudium est quædam delectatio; sed gaudium non est tantum in appetitu sensitivo : ergo delectatio non est passio in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, l. c. a. 3 et 4, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2 et 4, in c.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7. *Eth.* (c. 14, al. 15), quod Deus semper una et simplici operatione gaudet; igitur eadem ratione in aliis substantiis spiri-

talibus potest esse delectatio; sed in iis non est appetitus sensitivus : ergo delectatio non est passio in appetitu sensitivo. — 7. *Eth.* l. 14; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. *Sed contra.*

Sed contra : Ubicunque datur motus, ibi debet dari terminatio conveniens huic motui; at in appetitu sensitivo datur motus ad bonum, scilicet concupiscentia, de qua supra dictum est : ergo debet dari terminatio aliqua seu quietatio in appetitu sensitivo consequens assecutionem boni appetiti, præsupponens tamen cognitionem perfectionis jam conjunctæ, sicut concupiscentia præsupponebat cognitionem perfectionis nondum habitæ. Hæc autem quietatio appetitus vocatur delectatio; ergo datur delectatio, quæ est passio in appetitu sensitivo. — 4. *Sent.*l. c. a. 1, quæstiunc. 1, in c.

Respondeo dicendum, quod de aliquo notitiam perfectam habemus, quando ejus principia, et passiones seu proprietates, et effectus cognoscimus. (2. *c. Gent.* c. 1; 1. *Polit.* l. 1.) Unde ut planum sit, quid sit delectatio et cujus potentiæ, proprietates ejus et causas et effectus scire oportet.

Primo ergo considerandum est, quod Philosophus (1) *definit delectationem*, quod est quidam motus animæ et constitutio simul tota et sensibilis in naturam constitutam. — Ad cujus intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus, aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt : et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est « motus animæ », ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur « constitutio in existentem naturam », ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur « simul tota », ostenditur, quod constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutam esse*, quasi in termino motus — non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 12, al. 13) et 10. *Eth.* (c. 3, al. 2); — per hoc autem quod dicitur « sensibilis », excluduntur perfectiones rerum insensibilium. — 7. *Eth.* l. 12; 10. *Eth.* l. 3.

Ex his ergo est accipere, quænam sint *propria delectationi*. Per hoc enim quod dicitur, quod delectatio consistit in factum esse, non in fieri, ostenditur, quod delectatio secundum se non est in tempore; est enim terminus motus, cum e converso tempus sit numerus motus secundum prius et posterius, et per consequens numerus successivorum; si tamen bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; sicut si omnino sit intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se nec per accidens. — Dum vero dicitur « constitutio in naturam existentem », id est in bonum, quod existit in natura rei : sequitur quod si contingat aliqua bona ad invicem esse contraria, et delectationes contrarias esse posse, secundum quod dicuntur quietes in contrariis terminis esse contrarias. — 1a 2æ, q. 31, a. 2, c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 3, in c. — 1a 2æ, q. 31, a. 8, in c. et ad 1.

Amplius ex definitione supra posita manifestatur *causa delectationis*, scilicet præsentia boni connaturalis. Sed ad ampliorem hujus evidentiam sciendum est, quod causa delectationis potest sumi vel secundum materiam, vel secundum formam, secundum quam est aliquid actu, sicut secundum materiam est aliquid in potentia, et secundum materiæ dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum. Et ideo secundum materialem

(1) 1. *Rhetor.* c. 11.

causam delectationis scitur, quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet, qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis est *objectum* ipsius. Objectum autem delectationis est *bonum* conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. — 1a 2æ, q. 31, a. 1; q. 32, a. 1 et sqq; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 2; 7. *Eth.* l. 14.

Hoc autem bonum, quod est proprium delectationis objectum, est *operatio*, præcipue propter tres rationes : *primo*, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum, oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum; ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio : unde omnis forma inhærens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia, et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2. *de Anima* (*text.* 5 et 55; c. 1 et 5). — *Secundo*, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus præexigat apprehensionem, oportet quod bonum conjunctum, quod delectationem causat, sit apprehensum; dispositio autem, quæ est jam inhærens, a nobis non apprehenditur ita, sicut dum est in fieri, ut dicit Avicenna 6. *Natural.* Unde hectici minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior : quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo, quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur; unde cum esse nostrum et vivere nostrum et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit nobis ut in fieri existens : in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum. Et inde est quod in operando delectamur et in videndo et in sentiendo et in aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum 10. *Eth.*; atque ex ea ratione multa dicuntur esse causa delectationis, secundum quod causant in nobis hancce prædictam apprehensionem, ut spes, memoria, admiratio et etiam ipsa tristitia : *vel* in actu existens quatenus facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur; *vel* existens in memoria tantum, quo modo fit causa delectationis propter subsequentem evasionem : unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia.— *Tertio*, quia operatio procedit ex his bonis quæ in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus conjungimur : unde omne bonum, quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione. Unde operatio est causa delectationis, scilicet illa, quæ est ab habitu procedens et non impedita : bonum enim conjunctum non delectat nisi in quantum est conveniens; operatio autem efficitur nobis conveniens et connaturalis per habitum, quia habitus inclinat ad actum per modum naturæ; et ideo dicitur 2. *Eth.*, quod delectatio in opere facta est signum habitus inhærentis, et 10. *Eth.*, quod delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis, in quantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio; unde ostenditur primus effectus delectationis, scilicet perficere operationem. — 1a 2æ, q. 32, a. 2, 3, 4, 5, 8; 2. *Eth.* l. 3; 7. *Eth.* l. 14; 10. *Eth.* l. 5, 6, 7, 8.

Sic ergo patet, quod *causa* delectationis, ut *id a quo est motus*, est delectabile, quod se habet ut movens non motum; appetitus vero delectabili conjunctus, ut movens motum; *formalis* autem, est

operatio; *materialis* autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animæ passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animæ in operationibus quæ per corpus exercentur. — Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur, scilicet debita quantitas et debita qualitas. *Quantitas* quidem debita est, ut sit abundantia spirituum propter duo : *primo*, quia spiritus abundans in quantitate abundat etiam in virtute; *secundo*, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio cordis et spirituum, non potest autem dilatatio perfici quando sunt pauci spiritus (quia natura constringit eos et retinet in suo principio), sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem : et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt proni ad tristitiam magis quam ad delectationem. — Debita vero *qualitas* attenditur quantum ad tria : *primo*, ut sit temperatæ complexionis; et ideo ægri non sunt apti ad delectationem; *secundo*, ut spiritus sit clarus et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt proni ad tristitiam; *tertio*, ut ejus substantia sit mediocris inter spissitudinem et tenuitatem : si enim sint nimis grossi sicut in senibus, vel nimis tenues sicut in macilentis, non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis; et propter has causas vinum lætificat, quia generat multos spiritus claros temperatos et mediocres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo major fuerit dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium et tristitiam, tanto minus est quod requiritur ex parte causæ formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica causa et occasione tristantur vel lætantur, quidam vero non nisi ex magna. — 10. *Eth.* l. 6; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 2, c.; 7. Eth. l. ult.

Ex his omnibus colliguntur *delectationis effectus*. Quorum *primus* est, ut dictum est, quod *perficiat operationem* : non tamen eodem modo delectatio perficit operationem, puta sensus, sicut perficit eam objectum, quod est sensibile, et principium activum, quod est sensus; quæ omnia sunt quædam bona et bonitatem operationi tribuentia : sicut ejus quod est sanari non eodem modo est causa sanitas et medicus, sed sanitas quidem per modum formæ, medicus autem per modum agentis. Similiter etiam perficit operationem per modum quidem formæ delectatio, quæ est ipsa perfectio ejus ; per modum autem agentis perficit ipsam sensus bene dispositus, sicut movens motum ; sensibile autem conveniens sicut movens non motum. Est autem duplex formalis perfectio : *una* quidem intrinseca, quæ constituit essentiam rei : *alia* autem quæ supervenit rei in sua specie constitutæ. Delectatio ergo perficit operationem non sicut *habitus* qui inest ei, ut dicit Philosophus (10. *Eth.* c. 4) — id est non sicut forma intrinseca essentiæ rei —; sed sicut quidam *finis*, id est quædam perfectio superveniens : sicut pulchritudo venit juvenibus non quasi existens de essentia juventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum juventutis; et similiter delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis. Et sic in diverso respectu operatio est causa formalis delectationis, scilicet intrinseca et essentialis; et delectatio est causa formalis operationis non intrinseca et essentialis, sed superveniens. — *Secundus effectus* delectationis est *dilatatio* : quæ potissimum attenditur secundum partem appetitivam, quatenus homo quodammodo se præbet rei delectabili ad eam interius capiendam; et sic dilatatur affectus hominis per delectationem. Ex hoc autem effectu oritur alius, qui est sitis seu desiderium delectationis, prout tamen delectatio consideratur in memoria, non vero in actu. Delectationes enim corporales quia augmentatæ et continuatæ faciunt super excrescentiam naturalis ha-

bitudinis, efficiuntur fastidiosæ; quod non est verum de delectationibus spiritualibus, quæ non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles. — Ex his effectibus oritur ulterius *alius effectus* delectationis, scilicet corporalis, qui est quod sit *impedimentum usus rationis :* quod fit *vel* propter distractionem, cum nimirum ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhæserit rei, debilitatur circa alias res vel totaliter ab eis revocatur; *vel* propter ligationem, in quantum scilicet per delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem perturbationes corporales impediunt usum rationis, quando impediunt existimationem prudentiæ. — 1a 2æ, q. 33, a. 1, 2, 3; 4. *Sent*. l. c.; 10. *Eth*. l. 6.

Ex his ergo planum est delectationem esse passionem in appetitu sensitivo. — 1a, q. 31, a. 1 et sqq.; 4. *Sent*. dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, 2, 3, 4; 7. *Eth*. l. 11, 12, 13, 14; 10. *Eth*. l. 1 et sqq. usque ad l. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest : *unus* secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; *alius* secundum exsecutionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo, qui jam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus exsecutionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetitibili, ratione cujus delectatio motus quidam est; et secundum hoc etiam motus assignatur inter causas delectationis. — 1a 2æ, q. 31, a. 1, ad 2; q. 32, a. 2, c.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem. Ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, ut quidam dicunt, voluptatum hæ animæ, illæ corporis; quod in idem redit : delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis; et per consequens non est inconveniens, quod gaudium non sit in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, l. c. a. 3 et 4, in c.; 4. *Sent*. dist. 49, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1 et sqq.

Et per hoc patet solutio *ad tertium*.

ARTICULUS V

UTRUM TRISTITIA SIT PASSIO APPETITUS SENSITIVI.

Videtur quod tristitia non sit passio appetitus sensitivi.

1. Datur enim tristitia quæ non est in appetitu sensitivo, scilicet ea quæ condivisiva est doloris; ergo tristitia non est passio in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, q. 35, a. 1 et 2; 3. *Sent*. dist. 15, q. 2, a. 3, quæstiunc. 1 et 2.

2. Præterea, misericordia est quædam tristitia seu dolor de malo alieno; sed misericordia non est tantum in appetitu sensitivo; attribuitur enim Deo et angelis: ergo tristitia non est tantum in appetitu sensitivo. — 1a 2æ, q. 35, a. 8, c.; 1a, q. 21, a. 3, c.; 4. *Sent*. dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1 et 2.

3. Præterea, tristitia opponitur delectationi; sed delectatio est etiam in ratione, ut supra dictum est : ergo tristitia seu dolor est etiam in ratione. — 1a 2æ, q. 35, a. 3 et 4.

Sed contra : ejus est tristari de bono absente vel malo præsente, cujus est delectari de bono præsente; sed appetitus sensitivus delectatur de bono præsente, ut supra (art. præced.) dictum est : ergo.

Respondeo dicendum, quod cum *tristitia* sit opposita delectationi, eadem via procedendum est ut ostendatur de ea quid sit, qua de delectatione demonstratum est. — Ad cujus manifestationem sciendum est, quod dolor et tristitia diversimode sumuntur. Nam *aliquando* dolor est genus respectu tristitiæ et doloris presse sumpti : ita quod dolor generice sumptus sit ex quacunque apprehensione mali aut repugnantis, et in appetitu tam intellectivo quam sensitivo; tristitia vero, prout est species doloris hoc modo sumpti, dicat dolorem ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis causatum; et dolor specifice et presse sumptus dicat tantum dolorem ex apprehensione exteriori sensus productum. *Alio modo* sumitur dolor magis presse, quod usitatius est, pro corporali tantum dolore, et ex opposito dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis exterioris et interioris. Et secundum hoc hæc duo, scilicet tristitia et dolor, tripliciter differunt : *primo* quantum ad contrarietatem, quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quæ per læsivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod odit; — *secundo* quantum ad perceptionem, quæ quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, in tristitia autem secundum apprehensionem interiorem, ut dictum est; — *tertio* quantum ad ordinem istorum duorum, quia dolor incipit in læsione et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiæ incipit in apprehensione et terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu sicut in subjecto; sed tristitia est in appetitu.

Sic ergo *tristitiæ* hoc modo sumptæ *causa* necesse est quod sit malum conjunctum; sicut delectationis causa est bonum conjunctum, ut dictum est; causa autem movens mota est interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur in bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium, et secundum hoc concupiscentia etiam dicitur esse causa tristitiæ. — 1a 2æ, q. 36, a. 1, 2, 3.

Unde patet, quod *tristitiæ proprium* sit quod sit contraria delectationi. Cum enim contrarietas sit differentia secundum formam, forma autem seu species passionis et motus sumatur ex objecto vel termino; manifestum est tristitiam, cujus objectum est malum præsens, esse contrariam delectationi, cujus objectum est bonum præsens. — Non tamen omnis tristitia et omnis delectatio sibi opponuntur, sed tantum cum sint de eodem. Si enim delectatio et tristitia sint de contrariis, tunc non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem : sicut gaudere de bono et tristari de malo; si autem sint de disparatis, erunt etiam disparata, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Quod non impedit, quin delectatio absolute possit esse remedium tristitiæ. Cujus ratio est, quod delectatio est ex præsenti, tristitia vero ex absenti; neque enim malum præsens facit tristitiam nisi quatenus privat bonum, ut dictum est; fortius autem movet sensus præsentis quam memoria præteriti : et ideo finaliter delectatio, quæcunque sit, tristitiam expellit; unde comparatur ad tristitiam sicut quies ad fatigationem; et propter eandem rationem fit, quod inclinatio appetitus vehementius tendat in delectationem, quam fugiat tristitiam. — 1a 2æ, q. 35, a. 4 et 5, c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1 et 2; — 1a 2æ, q. 38, a. 1, in c. et ad 3; — q. 35, a. 6, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 3, c.

Inter *effectus* autem *tristitiæ* præcipue assignatur *aggravatio*. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem, quod tristitia contingit ex

aliquo malo præsenti, quod quidem ex hoc ipso, quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod non fruitur in præsenti eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, neque hac neque illac divertere valet; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in se ipso. — 1a 2æ, q. 37, a. 2, in corp. et ad object.

Sic ergo patet, quod tristitia sive ex ratione causæ, sive ex ratione ejus quod illi proprium est, sive ex ratione effectus est passio appetitus sensitivi. — 1a 2æ, q. 35, 36, 37, 38, 39; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 3, quæstiunc. 1 et 2; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1, 2, 3; a. 4, quæstiunc. 1 et 2.

Ad primum patet solutio ex dictis. — *Vel etiam* concedimus, non sumendo tristitiam prout est passio præcise, sed prout est dolor causatus ex interiori apprehensione sive intellectus sive imaginationis, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod misericordia Deo attribuitur tantum secundum effectum, non vero secundum passionis affectum. Prout vero importat passionem in affectu, est species tristitiæ, quamquam non proprie dicta, non enim participat proprie rationem generis. — Et ad hujus manifestationem sciendum est, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter : uno modo, quod *per se ad ipsum pertinet*, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali, et talis additio facit veras species alicujus generis, ut patet per Philosophum 7. et 8. (al. 6. et 7.) *Metaphys.* Aliquid (aliud) vero *additur* generi *quasi extraneum* a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis, propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio : sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. — Et hoc modo assignantur quatuor species tristitiæ, per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum : quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ et objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum. Unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest *vel* secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium : et sic est *misericordia*, quæ est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium; *vel* quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum : et sic est *invidia*, sub qua sunt zelus et nemesis : — *zelus* quidem, quo aliquis tristatur de bono alterius non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet ;— *nemesis* vero, qua aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus. (1a 2æ, q. 35, a. 8, ad 2; 2a 2æ, q. 36; *de Malo* q. 10, a. 1, c.) — Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga : et sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero in tantum procedit talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam* (*de Malo* q. 11, a. 1, c.), sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga nec est in appetitu. — 1a, q. 21, a. 3, c.; 1a 2æ, q. 35,

a. 8, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, c.

Ad tertium dicendum, quod tristitia secundum quod dicit passionem, est tantum in appetitu sensitivo, et opponítur delectationi proprie dictæ. Sed tristitia quæ est ex apprehensione interiori, opponitur delectationi quam diximus non naturalem; quamvis non omni delectationi opponitur aliqua tristitia: delectationi enim contemplationis, nulla per se tristitia opponitur. — 1a 2æ, q. 35, a. 5, in c.; 4. *Sent.* dist. 49, q. 3, a. 3, quæstiunc. 2, in c.

QUÆSTIO XIII

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS.

Deinde considerandum est de passionibus irascibilis.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum spes et desperatio sint passiones in irascibili.
2. Utrum timor et audacia sint passiones in irascibili.
3. Utrum ira sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta.

ARTICULUS I

UTRUM SPES ET DESPERATIO SINT PASSIONES IN IRASCIBILI.

Videtur quod spes et desperatio non sint passiones in irascibili.

1. Nihil enim patitur nisi ex præsentia agentis; sed spes et desperatio non sunt de præsentibus, sed de futuris: ergo spes et desperatio non sunt passiones. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1, arg. 5.

2. Præterea, sicut voluntas est boni appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva; sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas: ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet est vis concupiscibilis; et ita cum spes et desperatio ad appetitum sensitivum pertineant, saltem quatenus sunt de bono sensibili, videtur quod sint in concupiscibili. — *Ibid.* a. 2, arg. 2.

3. Præterea, exspectatum bonum est objectum spei; sed exspectatum bonum concupiscentiam constituit : ergo videtur quod spes non distinguatur a concupiscentia, et desperatio a fuga seu abominatione. — *Ibid.* a. 3, arg. 2; 1a 2æ, q. 40, a. 1, arg. 2.

Sed contra est, quod objectum spei est bonum arduum; sed bonum arduum est objectum irascibilis: ergo spes est passio in irascibili; et cum sit eadem ratio de bono arduo, et de malo arduo, quatenus est fugiendum, desperatio, cujus objectum est malum arduum, est etiam passio in irascibili. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis, quæ est ex imaginatione boni vel mali. *Spes* autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus. Quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum æstimatum possibile : sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem; nec propter finem aliquid facerent, nisi in finem illum quasi illis possibilem tenderent, quia naturalis appetitus non est impossibilium. Similiter etiam patet, quod unum animal non init pugnam nisi ex spe victoriæ. Patet ergo, quod spes sit in appetitu sensitivæ partis, quæ nobis et brutis communis est.— Sed quia operationes sensitivæ partis sunt magis notæ quam operationes partis intellectivæ, quia nostra cognitio incipit a sensu, et terminatur ad intellectum; et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; — ideo nomina operationum sensitivæ partis transferuntur ad operationes intellectivæ partis. Et sic *spes*, quæ in parte sensitiva nominat quandam passionem materialem, in parte intellectiva nominat simplicem operatio-

nem voluntatis, qua immaterialiter tendit in aliquod bonum. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 5, in c.; *Quæst. disp. de Spe* a. 1, in c.; 2a 2æ, q. 17, a. 1, in c.

Ad sciendum autem, an spes sit irascibilis an concupiscibilis, considerandum est, quod potentiæ passivæ variantur secundum quod sunt natæ moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivæ virtutis est bonum apprehensum, ut dictum est. Unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus : scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universali ; — et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in 9. *Metaphys.*, quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat potentia activa naturalis ; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit, ad quæ se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum, quia omnis natura inferior attingit in supremo ad infimum naturæ superioris, secundum quod participat aliquid naturæ superioris, quamvis deficienter ; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid, in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivæ apprehensionis secundum se ; sed quod apprehendat illas intentiones quæ non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium et cetera hujusmodi, hoc est sensitivæ partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus. In aliis autem animalibus quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed æstimatio. — Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ sunt convenientia sensui delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem ; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suæ difficultatis, sicut quod animal pugnat cum alio animali vel aggreditur quamcunque aliam difficultatem : hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam ; et hoc pertinet ad irascibilem. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, c.

Et ideo sicut æstimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu ; irascibilis autem quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile in quantum hujusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quæ difficultati admiscetur ; conferre autem unum ad aliud et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis : ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus ; sed convenit sensitivo, secundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed naturali instinctu movendo se in illud, sicut dictum est de æstimatione. — Et per hoc patet etiam, quod irascibilis est altior quam concupiscibilis, et propinquior rationi ; et ideo incontinens propter concupiscentiam quæ (qui) nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 6, al. 7). Unde etiam vitia quæ sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiæ quam ea quæ sunt in irascibili. — 3. *Sent.* l. c.

Ex his ergo jam planum est videre,

quæ passio sit in irascibili, et quæ in concupiscibili. Omnis enim passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel conveniens simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor, delectatio et hujusmodi, earumque opposita, de quibus dictum est. Omnis autem passio de cujus intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili : sicut est *spes*, quæ in hoc distinguitur a *desiderio*, *primo* quidem, quia desiderium est communiter cujuscunque boni, spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi ; *secundo*, quia desiderium est alicujus boni absolute absque consideratione possibilitatis vel impossibilitatis illius, sed spes tendit in aliquod bonum sicut in id quod est possibile adipisci : importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. — Unde sic in objecto *spei* quatuor considerantur : *primo*, quod sit bonum, per quod differt a timore ; *secundo*, quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio vel delectatione ; *tertio*, quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio ; *quarto*, quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione, quæ est oppositum spei, de bono non possibili ; et distinguitur a fuga, quod objectum fugæ sit de malo simpliciter, desperationis vero sit bonum, sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, ex qua habet rationem repulsivi. — 3. *Sent.* 1. c. ; *Quæst. disp. de Spe* a. 1, in c.; 1a 2æ, q. 40, a. 1, in c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c. ; — 1a 2æ, q. 40, a. 4, in c.

3. *Sent.* dist. 26, q. 1, 2, 3 et sqq.; 1a 2æ, q. 40, a. 1, 2 et sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est futurum secundum rem, est præsens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere apperitum, secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 54 ; c. 10), ideo ex tali præsentia potest sequi passio in appetitu. — 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1, ad 5.

Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex se ipsa conferre habet et discernere ; unde bonum quod est ex se ipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet ; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter. Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis (in corp. art).— *Ibid.* a. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod exspectatum bonum, quatenus est bonum quod nondum habetur, commune est spei et concupiscentiæ ; sed quod dicit objectum speciale utriusque, distat, ut dictum est (in corp. art.) — *Ibid.* a. 3, ad 2.

ARTICULUS II

UTRUM TIMOR ET AUDACIA SINT PASSIONES IN IRASCIBILI.

Videtur quod timor et audacia non sint passiones in irascibili.

1. Dicit enim Philosophus in 6. *Eth.* (c. 2), quod ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa ; ergo nec fuga aut prosecutio in appetitu. Sed timor nihil aliud est quam quædam fuga mali, et audacia quam quædam prosecutio boni ; ergo non sunt speciales passiones in irascibili. — 1a 2æ, q. 41, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, est etiam timor in concupiscibili ; dicit enim Philosophus in 2. *Rhet.* (c. 5), quod timor est tristitia quædam ; tristitia autem est in concupiscibili : ergo etiam timor, et audacia, quæ est contraria timori, est in concupiscibili. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia sunt quædam timoris species ; at non hæ omnes sunt in appetitu irascibili :

admiratio enim est in parte apprehensiva, et etiam stupor : ergo timor non est in parte appetitiva irascibili.— *Ibid.* a. 4, c.

Sed contra : Timor et audacia habent objectum suum speciale sicut et spes : timor scilicet malum difficile, cui resisti non potest; audacia vero malum terribile, quod aliquis sperat posse se superare; ergo timor et audacia sunt speciales passiones in irascibili. —*Ibid.* a. 2, c.; q. 45, a. 2, c.

Respondeo dicendum, quod timor et audacia sunt passiones speciales in irascibili existentes. Quod potest demonstrari, præcipue quidem de timore, ex his quæ illi conveniunt, tum etiam ex causis et effectibus ejus; consequenter autem de audacia, quæ cum timori sit contraria, debet habere idem subjectum. — *Timor* ergo est quidam motus appetitivæ virtutis; ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 2). Est autem prosecutio boni, fuga autem mali ; unde quicunque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicunque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum. Respicit autem illud malum, quatenus est corruptivum et contristativum quod effugere non potest. *Audacia* autem respicit malum sub eadem ratione, sed quod effugere potest.

Et ex his est accipere *causam timoris.* Cum enim objectum timoris sit æstimatum malum futurum propinquum, cui de facili resisti non potest : illud omne quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor assignatur causa timoris : ex hoc enim buod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod q. 43, a. 1, c.

Ad *effectus* autem *timoris* cognoscendos sciendum est, quod, sicut supra dictum est, in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporalis ; — quorum unum alteri proportionatur : unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam facit. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis quod difficile repelli potest; quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis; virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere : et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu : sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus et recurrunt quantum possunt ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora. — Quod quidem etiam contingit in iratis ; sed aliter tamen in timentibus, aliter in iratis, ut dicit Philosophus in lib. *Problem.* (sect. 8). Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora : et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrassantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora (quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtu-
contingit ex imaginatione defectus virtu-
tis) : et ideo non multiplicantur calor el spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt ; et propter hoc, timentes non

prompte invadunt, sed magis refugiunt. — 1a 2æ, q. 44, a. 1, in c. et ad 1.

Ex calore autem ab exterioribus ad interiora revocato multiplex effectus causatur. In exterioribus enim ex debilitate virtutis continentis membra, ad quam debilitatem maxime facit defectus caloris, causatur tremor, et maxime in voce, propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur. (1a 2æ, q. 44, a. 3, in c. et ad 3.) Præterea ex calore ad interiora et inferiora, scilicet circa nutritivam, revocato et multiplicato oritur sitis ex consumptione humidi, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio aliarumque superfluitatum; — vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et partium illarum inferiorum. (*Ibid.* a. 3, ad 1.) Ex defectu autem caloris circa exteriora membra, fit quod timor, quantum est de se, natus sit impedire operationem propter defectum instrumentorum corporalium qui inde accidit. (*Ibid.* a. 4, in c.) Et ex his patet, quomodo timor, si proprie sumatur, sit passio in appetitu irascibili, et similiter audacia, quæ est ei contraria. — 1a 2æ, q. 41, 42, 43, 44, 45; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 2, quæstiunc 3, c.; dist. 26, q. 1, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, nec omnis prosecutio est audacia, sed fuga et prosecutio ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. Et ideo licet fuga et prosecutio sint quoddam generale, tamen timor et audacia est passio specialis. — 1a 2æ, q. 41, a. 2, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut dictum est; ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit (l. c. in arg.), quod timor procedit ex phantasia futuri mali contristativi. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ in objectione referuntur, dicuntur species timoris, secundum quod dividunt propriam rationem objecti ipsius timoris. Malum enim hominis, quod est objectum timoris, potest considerari in operatione ipsius, vel in exterioribus. — In *operatione* autem potest duplex malum timeri: primo quidem labor gravans naturam; et sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris; secundo turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est *erubescentia;* si autem sit de actu turpi jam facto, est *verecundia.* — Cur autem erubescentia et verecundia faciant ruborem in vultu, cum timor de se faciat contractionem spirituum et caloris ad partes interiores et inferiores : hoc accidit ex diversitate objecti. Cum enim est aliquod objectum quod contrariatur et appetitui animali et naturæ, tunc fit contractio non solum ex parte appetitus animalis, sed etiam ex parte naturæ corporalis; et tunc calor et spiritus ad interiora contrahuntur. Sed quando malum quod timetur, non opponitur naturæ sicut destructivum aut corruptivum ipsius, sed solum appetitui animalis, tunc fit contractio quædam secundum appetitum animalem tantum, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora, et propter hoc verecundia et erubescentia faciunt ruborem. — 1a 2æ, q. 41, a. 4, c.; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c.

Malum autem quod in *exterioribus rebus* consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem : *primo* quidem ratione suæ magnitudinis, cum scilicet ali-

quis considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio : quæ quidem quatenus est timoris species, est in appetitu, sed quia causatur ex consideratione, denominatur *admiratio*, quod in illa et originetur et terminetur; — *secundo* ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et sic causatur *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione; — *tertio* modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur *agonia*. — 1a 2æ, l. c.; 3. *Sent.* l. c.

ARTICULUS III

UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO VIS IRASCIBILIS.

Videtur quod ira non sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta.

1. Ira enim includit multas passiones : est enim cum tristitia et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum (2. *Rhet.* c. 2) ; ergo ira non est specialis passio. — 1a 2æ, q. 46, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ira est cum ratione; dicit enim Philosophus (7. *Eth.* c. 6, al. 7), quod ira consequitur rationem aliqualiter; sed ratio non reperitur in appetitu sensitivo : ergo nec ira. — *Ibid.* a. 4, arg. *Sed contra ;* 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 2, in c.

3. Præterea, ira oritur ex eo quod est aliquid factum contra eum qui irascitur, et ex despectione; sed ista non sunt nisi in apprehensione, quatenus aliquis apprehendit vel illud contra se factum vel illam parvipensionem : ergo nec ira. — 1a 2æ, q. 47, a. 1 et 2, c.

4. Præterea, ira causat fervorem; sed fervor pertinet ad amorem, qui est in appetitu concupiscibi : ergo et ira est in appetitu concupiscibili. — 1a 2æ, q. 48, a. 2, arg. 1.

5. Præterea, vindicta dicitur a vindicatione; sed vindicatio est virtus potentialis justitiæ : ergo ira, quæ est passio, ac proinde nec de se bona nec mala, secundum Philosophum (2. *Eth.* c. 5, al. 4), male dicitur esse passio qua appetitur vindicta. — 2a 2æ, q. 108, a. 1 et 2, c. ; 2. *Eth.* l. 5.

Sed contra est, quod ab ira dicitur appetitus irascibilis, et quod Philosophus dicit (in 2. *Rhet.* c. 2), quod ira est tristitia cum appetitu punitionis ; ergo ira est passio in irascibili qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 3, arg. *Sed contra ;* q. 47, a. 2, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod omnis passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel malum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili. Si ergo sumatur motus irascibilis in malum quatenus est præsens, non excedens tamen facultatem, sic facit passionem iræ. Ira ergo proprie est passio irascibilis, quæ contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alicujus, quod apprehenditur ut præsens nocivum. Unde quidquid importat ex se aliquid alteri nocivum et repugnans, natum est in eo facere iram, ut aliquid dictum vel factum contra aliquem, et parvipensio, ex quibus oritur in læso appetitus vindictæ. Cujus motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur ; et in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem *duplex differentia* attendenda circa hoc, iræ ad odium et amorem : — quarum *prima* est, quod ira semper respicit duo objecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. — *Secunda* est, quia utrumque objectorum quæ respicit *amor* (quando scilicet respicit duo objecta), est bonum : vult enim amans bonum alicui tamquam sibi convenienti; utrumque vero

eorum quæ respicit *odium*, est malum : vult enim odiens malum alicui tamquam cuidam inconvenienti. Sed *ira* respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum de quo vult vindicari. Et ideo ira est passio quodam modo composita ex contrariis passionibus. (1a 2æ, q. 46, a. 2, c.) Unde dicit Philosophus (7. *Eth.* c. 6, al. 7), quod ira consequitur rationem aliqualiter, conferre enim unum ad aliud, scilicet pœnam infligendam cum nocumento illato in uno et eodem, est rationis; et ideo proprie istud bonum appetere, est rationalis appetitus. Convenit tamen sensitivo appetitui, secundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem, ut dictum est. (1a 2æ, q. 46, a. 4, c.; 7. *Eth.* l. 6; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a, 2, c.) Et ex his manifestum est, quod ira est specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 1 et sqq.; 3. *Sent.* dist. 26. q. 1, a. 2 et 3, c.; *de Verit.* q. 26, a. 4, c.

Amplius id ipsum videre est ex *effectibus iræ*, et iis quæ assignantur tamquam ejus *species*. Cum enim motus iræ causetur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente : appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis cui comparatur frigus, sed potius per modum insecutionis cui comparatur calor ; consequenter fit motus iræ causativus fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Ex illa autem perturbatione oritur ulterius perturbatio rationis, quæ licet non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato. Oritur præterea ex illa perburbatione, si fuerit magna, taciturnitas, et quandoque etiam mors; si autem non fuerit tanta perturbatio, oritur oris locutio. — 1a 2æ, q, 48, a. 1 et sqq.

Species autem *iræ* tres esse numerantur, secundum ea quæ dant iræ augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : *uno modo* a facilitate ipsius motus; et talis ira vocatur *fel*, quia cito accenditur; aliter dici *excandescentia* potest ; — *alio modo* ex parte tristitiæ causantis iram quæ diu manet in memoria ; et hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur ;— *tertio* ex parte ejus, quod iratus appetit, scilicet vindictæ ; et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus (4. *Eth.* c. 5, al. 11) quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, qui nunquam quiescunt nisi puniant.— Et ex his omnibus manifestum esse potest, quod ira optime dicatur passio in irascibili qua appetitur vindicta. — 1a 2æ, q. 46, a. 8, in c. et ad 1, 2, 3; 3. *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3, in c.

Ad primum ergo dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus. Causatur enim ex concursu multarum passionum; non enim insurgit motus iræ nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut Philosophus dicit in 2. *Rhet.* (c. 2), iratus habet spem puniendi; appetit vindictam ut sibi possibilem. Unde sit fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulerit, non sequitur ira, sed tantum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. *de Anima*. — 1a 2æ, q. 46, a. 1, ad 1 et ad 3 et in c.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in corp. art.) — ll. cc. in obj.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio illorum non est ira, sed causa iræ, quia appetitus non fertur nisi in intelle-

ctum vel imaginatum, ut dictum est (in corp. art.). — ll. cc. in obj.

Ad quartum dicendum, quod fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam *fervor amoris* est cum quadam dulcedine et lenitate : est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi. Et dicitur, quod « cogit amare jecur », in quo fit quædam generatio sanguinis. *Fervor* autem *iræ* est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et choleræ. — 1a 2æ, q. 48, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, qoud *vindicta* hic latius sumitur, quam quando dicitur a *vindicatione*, quæ est pars potentialis justitiæ. Sumitur enim pro *pœna* infligenda : quæ si cum debito ordine et modo appetatur, erit vindicatio; si vero indebito modo et ordine, erit vitium vindicationi oppositum. Considerata vero prout appetitur tantum, sine ullo respectu ad ordinem seu modum debitum vel indebitum, sic est passio iræ, quæ de se ut sic præcise sumpta et considerata nec laudabilis est nec vituperabilis, sed tantum prout consideratur in actu seu in individuo, quia tunc necesse est illam circumstantiam debiti vel indebiti ordinis seu modi in ipsa reperiri. — 1a 2æ, q. 108, a. 1 et sqq.; 3. *Sent.* dist. 15, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, c.

QUÆSTIO XIV

DE HABITIBUS SECUNDUM SE.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum. Principium autem est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in secunda parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. — 1a 2æ, q. 49 in proœmio.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEPTEM :

1. Utrum necessarii sint habitus.
2. Utrum habitus recte definiatur « dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se aut ad aliud ».
3. Utrum solæ facultates animæ spirituales sint subjectum habitus.
4. Utrum habitus causentur ex actibus.
5. Utrum quilibet actus augeat habitum.
6. Utrum per actus cessationem diminuantur vel corrumpantur habitus.
7. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

ARTICULUS I

UTRUM NECESSARII SINT HABITUS.

Videtur quod non sint necessarii habitus.

1. Vel enim sunt necessarii ad determinandam potentiam ad agendum, vel ad promptius et expeditius agendum. *Non primum,* quia sequeretur habitum voluntatis minuere libertatem. Id enim minuit libertatem, quod opponitur indifferentiæ. Determinatio autem facultatis opponitur indifferentiæ; sicut enim quo major est habitus, eo major est determinatio : sic quo major est determinatio, eo minor est indifferentia, quo vero minor est indifferentia, eo minor est libertas. — *Non* etiam *secundum,* quia omnis potentia sufficiens ad agendum se sola, et aliunde agens sine mora et in instanti, non potest agere facilius ex cujuscunque causæ consortio; sed potentiæ quæ dicuntur capaces habituum, solæ sunt sufficientes ad agendum, et aliunde agunt sine mora et in instanti, sicuti voluntas : ergo non necessarii sunt habitus. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 1 et 2; *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, arg. 7, 11, 12; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, per formam unumquodque bene vel male disponitur ad agendum; ergo non sunt necessarii habitus ad dis-

ponendum potentias ad agendum. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, si habitus determinat potentiam ad agendum bene vel male, vel determinat antequam potentia agat, vel dum agit, vel postquam egit; — non tertium, ut clarum est: — non primum, quia quamdiu non agit, est indeterminata; tamdiu enim potest agere et non agere; — neque etiam secundum, quia jam est determinata.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4) enumerat tria principia actionum, scilicet passiones, potentias et habitus. — 2. *Eth.* l. 5.

Respondeo dicendum, quod habitus sunt necessarii ad agendum. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod *triplicis generis* est *potentia* in homine: est enim aliqua potentia tantum agens, sicut intellectus agens, et potentiæ naturales; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. *Potentia igitur* quæ est *tantum agens*, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; hæ enim potentiæ sunt in se ipsis completæ, et ad uno modo agendum, scilicet bene, determinatæ; unde non indigent aliquibus habitibus, quibus compleantur.— Illæ vero *potentiæ* sunt *tantum actæ,* quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in iis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis. Et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ; unde in 3. *Eth.* dicitur, quod sensus nullius actus est principium. — *Potentiæ* vero illæ sunt *agentes et actæ,* quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in iis est agere vel non agere, bene vel male agere, sicut vires aliquo modo rationales. Et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in iis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis et permanentis, in subjecto, ita tamen, quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, in c.

Ex quibus patet quod habitibus ad tria indigemus: *primo*, ut sit firmitas in operatione; ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. *Secundo*, ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens habitum scientiæ, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens: unde dicit Philosophus 3. *Eth.* (c. 6, al. 9), quod repentina sunt ab habitu. (3. *Eth.* l. 14.) *Tertio*, ut delectabiliter operatio compleatur; quod quidem fit per habitum, qui cum sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem, unde Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2) ponit signum habitus delectationem in opere existentem (cf. 2. *Eth.* l. 3), et 5. *Eth.* (c. 6, al. 10) dicit, quod aliquis facit justum et justus non est. (5. *Eth.* l. 11; 2a 2æ, q. 59, a. 2, in c. et in arg. *Sed contra.*) Ad hoc enim quod aliquis sit justus aut injustus, fortis vel ignavus, temperatus vel intemperatus, non satis est quod justum vel injustum, fortem vel ignavum, temperatum vel intemperatum actum eliciat—illa enim possunt fieri vel ex passione vel præter intentionem aut aliquo alio modo sine habitu propriæ virtutis aut vitii —; sed requiritur præterea, ut juste vel injuste, fortiter vel ignave, temperate vel intemperate agat, id est ex intentione, cum electione, prompte et delectabiliter: hæc enim procedunt ab habitu et sunt signum habitus jam generati. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, c.; 1a 2æ, q. 49, a. 4, in c.; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, c.; cf. *de Verit.* q. 20, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus, quantum primo aspectu apparet, significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam opera-

tionem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione : et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ ; — nec immerito, cum actio, quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. *Ex parte* quidem *naturæ* indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quod facultatem et conditionem naturæ excedit : sicut conditionem naturæ humanæ excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hæreditatis ejus consors ; unde ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis. *Ex parte* autem *potentiæ*, quando potentia est ad talia objecta ordinata, quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte (perfectum) actum habere : sicut potentia visiva est ordinata ad omnes colores ; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu ; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis. Et sumendo nomen habitus hoc modo, potest concedi, quod adveniat potentiæ, ut determinet ipsam ad agendum, quia sine illo habitu agere non posset. — *de Verit.* q. 20, a. 2, c.

Sciendum tamen est, quod illud, quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, sumendo habitum magis presse et proprie ; quandoque per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur et subito transit : sicut dicit Philosophus in *Prædicam.* cap. (9, al. 8) « de quali », ruborem esse passionem et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti. Et inde est quod habitus dicitur a Philosopho « qualitas difficile mobilis ». Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, sicut dictum est, quia sunt quasi connaturales effectæ. — Ea autem, quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis ; in potentiis vero rationalibus animæ per modum habitus : — quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat, unde non est susceptiva habitus (nisi consideretur ut rationalis per participationem, ut dicetur postea) ; at rationalis seu intellectualis est domina sui actus ; et licet de se habeat quod possit agere vel non agere, non tamen quod delectabiliter, prompte et faciliter, bene vel male, sed habent hoc ab habitu illis superveniente et immanente. — *De Verit.* q. 20, a. 2, c.; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, c.

Nec sequitur quod libertas ex hoc lædatur. Omnis enim forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis ; proprietas autem rationalis potentiæ est ut in opposita possit, et sit domina sui actus ; unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum, sed potest agere vel non agere. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, ad 12. — Quod autem dicitur, quod voluntas et potentiæ spirituales possunt agere sine mora, dicendum, quod voluntas propter consortium appetitus sensitivi patitur difficultatem circa suas operationes, ratione cujus indiget habitu quo omnis defficultas tollatur ; et similiter dicendum de intellectu, qui ex consortio phantasiæ sæpe in suis considerationibus fallitur. — 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod per formam perficitur natura rei ; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione ; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem quæ est finis ejus vel via ad finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter formam ; si autem sit talis

forma, quæ possit diversimode operari, sicut est anima, sic oportet quod disponatur ad alias operationes per aliquos habitus. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod habitus determinat potentiam per modum dispositionis. *Dispositio* autem dicitur potissimum duobus modis: *uno modo*, per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. *Alio modo*, per quod aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Et hoc modo habitus est dispositio qua disponitur dispositum et antequam agat, ut per ipsam *possit* delectabiliter et prompte agere, et dum agit, ut per ipsam delectabiliter et prompte agat. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1. ad 9 et 13.

ARTICULUS II

UTRUM RECTE DEFINIATUR HABITUS « DISPOSITIO SECUNDUM QUAM BENE VEL MALE DISPONITUR DISPOSITUM AUT SECUNDUM SE AUT AD ALIUD ».

Videtur quod habitus non recte definiatur « dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud ».

1. Dicitur enim 5. *Metaphys.* (*text.* 25; l. 4, c. 20), quod habitus dicitur tamquam actio quædam habentis et habiti; sed illa actio non potest sic definiri : ergo. — 5. *Metaphys.* l. 20 (24).

2. Præterea, habitus supervenit potentiæ in ordine ad suam operationem, ut dictum est (art. præced. et ll. ibi citatis); ergo male definitur « dispositio bene vel male disponens dispositum secundum se ».

3. Præterea, *difficile mobile* est de essentia habitus; sed quidquid est de essentia, debet poni in definitione : ergo deficit illa definitio habitus. — *de Virt. in com.* q. 1, a. 1, in c.; cf. art. præced.

Sed contra est, quod Philosophus 5. *Metaphys.* (*text.* 25; l. 4, c. 20) assignat hanc definitionem; et 2. *Eth.* (c. 5, al. 4) dicit, quod habitus sunt « secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. » — 5. *Metaphys.* l. 20 (24); 2. *Eth.* l. 5.

Respondeo dicendum, quod optime definitus est habitus a Philosopho. Cum enim habitus sit in genere qualitatis, ut dictum est in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2), secundum quam determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale ; determinatio autem subjecti secundum esse accidentale est triplex — potest enim accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subjecti; *vel* secundum actionem et passionem, quæ consequuntur principia naturæ, scilicet materiam vel formam; *vel* secundum quantitatem, ut dictum est in Prima Parte (l. c.); — secundum determinationem *subjecti* ad naturam rei sumitur propria ratio habitus et dispositionis. Unde dicitur dispositio secundum quam disponitur dispositum *secundum se*.— Et quia ipsa forma et natura est finis et cujus causa fit aliquid; ideo in habitibus et dispositionibus consideratur bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Sic sanitas, quæ est commensuratio calidorum et frigidorum, est habitus seu dispositio, secundum quam homo disponitur *bene* secundum se. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habitus habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali : sicut ægritudo est per quam homo *male* disponitur secundum se. — Sed quia natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur *ad alium finem*, qui vel est operatio, vel aliquod operatum ad quod quis pervenit per operationem; ideo habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturæ vel perducens ad finem. — Unde patet, quod bene definitur habitus dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.—1a 2æ, q. 49, a. 2, c.; a. 4, c.; 5. *Metaphys.* l. 20 (24); 2. *Eth.* l. 5; cf. Prima Pars hujus operis q. 12, a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi loquitur Philosophus de habitu,secundum quod dicitur ab *habere* vel *haberi*, ut dictum est in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2, ad primam quæstionem, in c. et ad 1). — 1a 2æ, q. 49, a. 1, c.; 5. *Metaphys.* l. 20 (24).

Ad secundum patet solutio ex dictis in Prima Parte hujus operis (q. 12, a. 2, ad primam quæstionem, ad 1).

Ad tertium dicendum, quod hic sumitur habitus paulo latius, secundum quod convenit cum dispositione. — Cfr. Prima Pars hujus operis (q. 12, a. 3, c.).

ARTICULUS III

UTRUM SOLÆ SPIRITUALES ANIMÆ FACULTATES SINT SUBJECTUM HABITUS.

Videtur quod spirituales animæ facultates non sint subjectum habitus.

1. Accidens enim non recipitur in accidente; sed animæ facultates sunt accidentia : ergo habitus non recipitur in iis; ergo non sunt subjectum habitus. — *de Virt. in com.* a. 3, arg. 3; 1a 2æ, q. 50, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, anima est subjectum potentiæ. Si ergo potentia est subjectum accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis, et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Ergo potentiæ animæ non sunt subjectum habitus. — *de Virt. in com.* a. 3, arg. 6.

3. Præterea, habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.); sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias : ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, ac proinde non in facultatibus animæ. — 1a 2æ, q. 50, a. 2.

4. Præterea, habitus dicuntur in ordine ad naturam et ad operationes, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.); sed natura et operationes reperiuntur in brutis animalibus : ergo reperiuntur etiam habitus in illis. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, arg. 2.

5. Præterea, habitus est dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam vel ad operationem, ut dictum est; sed corpus existit in potentia ad formam et ad operationem : ergo corpus est subjectum habitus.— 1a 2æ, q. 50, a.1,c.

6. Præterea, Philosophus dicit (3. *Eth.* c. 10, al. 13), quod aliquæ virtutes sunt irrationabilium partium; sed temperantia et fortitudo sunt habitus : ergo partes irrationabiles seu sensitivæ sunt etiam subjectum habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, arg. *Sed contra*; 3. *Eth.* l. 19.

7. Præterea, habitus sunt in angelis; ergo non solæ facultates animæ sunt subjectum habituum. — 1a 2æ, q. 50, a. 6,c.

8. Præterea, intellectus est facultas animæ spiritualis; sed in intellectu non potest esse habitus. Habitus enim operationibus conformantur; sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur 1. *de Anima.* (*text.* 12 et 64 sqq.; c. 1 et 4), et intellectus non est actus corporis, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 6; c. 4) : ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 4, arg. 1.

9. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex natura sua sunt determinatæ; sed voluntas ex natura sua ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione : ergo in voluntate non est aliquis habitus. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, arg. 3.

Sed contra est, quod illud tantum est capax habituum, quod potest diversimode operari, ut dictum est (art. 1 huj.quæst.); sed solæ facultates rationales possunt diversimode operari : ergo solæ facultates animæ rationalis sunt subjectum habitus. — 1a 2æ, q. 49, a. 4, c.; q. 50, a. 1, c.

Respondeo dicendum, quod eæ potentiæ sunt tantum capaces habituum, quæ possunt diversimode operari; quod solis potentiis rationalibus convenit. Rationale autem in homine est duplex : unum per essentiam, scilicet intellectus, aliud per participationem. Et de *intellectu* quidem quidam sunt diversimode opinati.Quidam

enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est commune omnibus hominibus. Unde si intellectus possibilis sit unus numero, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. — Sed ista positio est contra rei veritatem; sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio; intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus: ergo et habitus quo consideratur erit proprie in ipso intellectu. Unde patet ipsum esse subjectum aliquorum habituum. — 1a 2æ, q. 50, a. 4, c.

Quoad *rationale* vero *per participationem*, illud est duplex : unum, quod se habet ut primum movens, scilicet voluntas ; aliud, ut movens motum, scilicet appetitus sensibilis et ceteræ potentiæ inferiores. Et de primo quidem manifestum est, quod est maxime capax habituum. Omnis enim potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. *Voluntas* autem potest diversimode ordinari ; et ideo oportet in voluntate habitus ponere, quibus bene disponatur ad suos actus. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, c.

Potentiæ autem quæ se habent ut moventes et motæ, scilicet *vires sensitivæ*, dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex *instinctu naturæ*, sic ordinantur ad unum sicut et natura; et ideo non sunt in iis habitus, secundum quod ex instinctu naturæ operantur; secundum vero quod operantur ex *imperio rationis*, sic ad diversa ordinari possunt, et in eis possunt esse aliqui habitus quibus bene aut male ad aliquid disponantur. — Sed circa vires sensitivas considerandum est, quod sunt duplicis generis, apprehensivæ scilicet et appetitivæ ; in quibus ea est differentia, quod appetitivæ natæ sunt moveri ab appetitu rationali, ut dicitur 3. *de Anima* (*text.* 57 ; c. 11); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Cum autem in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex *imperio rationis*, ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus apprehensivis ; quamvis etiam in ipsis *interioribus* viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus; unde etiam Philosophus dicit *de Memoria et Reminisc.* (c. 3, al. 2), quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum : quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ *exteriores*, ut visus et auditus et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum ; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos, sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, c. et ad 3.— *de Virt. in com.* a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens : *uno modo* sicut præbens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum ; —*alio modo* sicut potentia ad actum; nam subjectum accidenti subjicitur sicut quædam potentia actui, unde et accidens forma dicitur ; —*tertio modo* sicut causa ad effectum ; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis.— Quantum igitur ad *primum*, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri

sustentamentum præbere, nisi forte dicatur, quod in quantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad *alia duo*, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti. Nam unum accidens est in potentia ad alterum sicut diaphanum ad lucem et superficies ad colorem ; unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis ; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subjectum : non quod unum possit alteri sustentamentum præbere, sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante. — Et per hunc modum dicitur potentia animæ subjectum habitus ; nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam, cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Unde patet potentias esse habituum subjecta, quia habitus animæ insunt potentia mediante. — *de Virt. in com.* a. 3, c.

Ad secundum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens, quod non est in potentia respectu alterius accidentis. — *Ibid.* a. 3, ad 6.

Ad tertium dicendum, quod habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam et ad operationem. — Unde, si accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad *naturam*, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. — Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam. — Si vero accipiatur habitus in ordine ad *operationem*, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum. Et quia est principium per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias. — 1a 2æ, q. 50, a. 2, c.

Ad quartum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, sed ex instinctu naturæ ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes ; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter ; hoc modo in brutis animalibus habitus quodam modo poni possunt. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt. — 1a 2æ, q. 50, a. 3, ad 2.

Ad quintum dicendum, quod secundum quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus ; unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima ; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. — Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subje-

ctum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo et hujusmodi, *habituales dispositiones* dicuntur ; tamen non habent perfecte rationem habituum, quia causæ eorum de sua natura de facili transmutabiles sunt. — 1a 2æ, q. 50, a. 1, c. ; 2. *Eth.* l. 1 et 2.

Ad sextum patet solutio ex dictis (in c.). Secundum quod enim vires sensitivæ natæ sunt obedire rationis imperio, perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum. Quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus ; sed magis ipsa potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis.— *de Virt. in com.* a. 1, in c.; a. 3, in c. ; *de Verit.* q. 20, a. 2, in c.;

Ad septimum dicendum, quod in quantum in angelis invenitur aliqua potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri. Circa hujusmodi tamen habitus aliter se habet angelicus intellectus, et aliter humanus. Intellectus enim *humanus* cum sit infinitus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intellegibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium ; ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. — Sed intellectus *angelicus* non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam ; non autem sicut actus purus, hoc enim solius Dei est, sed cum permixtione alicujus potentiæ ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus se ipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales. — 1a 2æ, q. 50, a. 6, c.

Ad octavum dicendum, quod habitus non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde oportet quod sit in ipso potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1. *de Anima* (*text.* 66 ; c. 4). Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa ; et hoc maxime competit intellectui. — 1a 2æ, q. 50, a. 4 , ad 1.

Ad nonum dicendum, quod volontas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio. — 1a 2æ, q. 50, a. 5, ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM HABITUS CAUSENTUR EX ACTIBUS.

Videtur quod habitus non generentur ex actibus.

1. Nihil enim formare potest se ipsum ; sed habitus est quædam forma potentiæ, ut supra dictum est : ergo homo non potest in se per suos actus causare habitus. — *de Virt. in com.* a. 9, arg. 8 ; 1a 2æ, q. 49, a. 1, c.

2. Præterea, si per actum habitus in nobis acquiritur, aut acquiritur qer unum aut per plures. Non per unum ; dicit enim Philosophus 2. *Eth.* (c. 4, al. 3), quia ex uno non efficitur aliquis studiosus. Similiter etiam nec ex multis, quia multi actus cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo habitus causetur in nobis ex actibus nostris. — *de Virt. in com.* a. 9, arg. 11.

3. Præterea, datur aliquis habitus a natura, puta habitus primorum principiorum, ut dicit Philosophus 2. *Poster.* (*text*. ult.; c. ult.); ergo habitus non causatur ex actibus. — 1a 2æ, q. 51, a. 1, c.; 2. Poster. l. ult.

4. Præterea, dantur aliqui habitus infusi; sed hi non sunt producti per actus: ergo habitus non producuntur per actus. — 1a 2æ, q. 51, a. 4, c.

5. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa; sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit: ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, arg. 3.

Sed contra est: 1. quod Philosophus (2. *Eth.* c. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, arg. *Sed contra*; 2. *Eth.* l. 1 et 2.

2. Præterea, Philosophus (9. *Metaphys. text.* 10; l. 8, c. 5) distinguit duplicem potentiam: *unam*, quæ est indita vis, cujusmodi est potentia, sicut sensus in animalibus; et hæc non acquiritur ex actibus, sed potius prærequiritur ad actus; *alia* vero est, quæ per consuetudinem vel doctrinam acquiritur; et hæc prærequirit præexercitari in actibus antequam acquiratur, sicut tibicinando aliquis fit tibicinator. At habitus pertinet ad hoc secundum genus potentiæ; patet enim, quod non nascimur doctores aut tibicinatores. Ergo habitus causantur ex actibus. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, c.; 9. *Metaphys.* l. 4 (2) et 7 (3).

Respondeo dicendum, quod dum aliquis habet naturalem aptitudinem ad aliquid, si hæc aptitudo sit secundum principium *passivum tantum*, potest illud acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis: sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad illud secundum *activum* principium et *passivum* simul, tunc per actum proprium potest ad illud pervenire. Ostensum est autem supra, quod aptitudo naturalis ad habitus, quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem; nam bonum intellectum est finis, qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, qui nati sunt obedire rationi, ut dictum est. Et ideo manifestum est, quod homo per actus suos potest producere in se habitus. — 1a 2æ, q. 51, a. 1 et 2; *de Virt. in com.* a. 9, c.

Diversimode tamen reducitur in actum habitus qui est in parte intellectiva, et qui est in parte appetitiva. Nam actio intellectus et cujuslibet cognoscitivæ potentiæ est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde habitus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat habitus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam, et ideo est ad unum secundum exigentiam formæ; qua remanente talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci; et propter hoc res naturales neque assuescunt aliquid neque desuescunt: quantumcunque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea, quæ sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua inclinentur ad unum determinatum, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur ad idem. Et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta est quasi

quædam forma, per modum naturæ tendens in unum; et propterea dicitur, quod « consuetudo est altera natura ». Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendit in unum, nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinat potentiam appetivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit. Et ista dispositio sic firmata est habitus. Unde, si recte consideratur, habitus appetitivæ partis nihil est aliud quam quædam dispositio sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. — *de Virt. in com.* a. 9, c. ; 2. *Eth.* l. 1 et 2.

Et sic ex actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentis secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus, quarum est intellectus; qui est habitus naturalis, quia ea, quæ sunt a natura, sunt principia omnium supervenientium. (1a 2æ, q. 51, a. 2, c.) Et tamen ille habitus ita est naturalis, ut etiam quodam modo per actus acquiratur ; neque enim potest intellectus cognoscere, quid sit totum et quid sit pars, nisi interveniente actione intellectus agentis species intelligibiles a phantasmatibus accipiat.— 1a 2æ, q. 51, a. 2, c. ; q. 55, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum idem non potest se ipsum formare ; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, se ipsum formare potest secundum partes, ita scilicet quod una pars ejus sit formans et alia formata ; sicut aliquid movet se ipsum, ita quod una pars ejus sit movens, et alia mota, ut dicitur 8. *Phys.* (*text.* 30 ; c. 4) ; sic autem est in generatione habitus. — *de Virt. in com.* a. 9, ad 8.

Ad secundum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam ; et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem quæ est efficax causatur in nobis scientia ; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animæ non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia : ideo unus actus non sufficit ad causandum habitum, sed requiruntur plures ; et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt, quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus, inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit ; et tertius adhuc amplius ; et sic ultimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem habitus : sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem. — *de Virt. in com.* a. 9, ad 11 ; 1a 2æ, q. 51, a. 3, c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, ad 4.

Ad tertium dicendum, quod habitum dari a natura, dupliciter potest intelligi : vel secundum naturam speciei vel secundum naturam individui. *Secundum* quidem *naturam speciei*, ex parte ipsius animæ, datur habitus a natura sicut intellectus principiorum, qui dicitur esse habitus naturalis, ut dictum est : quia scilicet ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte. Quod tamen non contingit fieri ita, quod sit totaliter a natura, sed oportet et quod illud cognoscat per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. — *Secundum* vero *naturam individui* est aliquis ha-

bitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. — In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminaria (seminalia) virtutum : et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.—Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi, secundum inchoationem naturalem ; sunt enim quidam dispositi, ex propria corporis complexione, ad castitatem vel mansuetudinem vel aliquid hujusmodi. — 1a 2æ, q. 51, a. 1, c.

Ad quartum dicendum, quod habitus infusi sunt supernaturales; hic autem quæstio procedit de naturalibus, licet quandoque Deus ad ostendendam suam virtutem infundat homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte. — 1a 2æ, q. 51, a. 4, c.

Ad quintum dicendum, quod actus præcedens habitum, in quantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio, quam sit habitus generatus : sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus ; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum. — 1a 2æ, q. 51, a. 2, ad 3.

ARTICULUS V

UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

Videtur quod quilibet actus augeat habitum.

1. Quilibet enim actus operatur ad generationem habitus ; ergo etiam quilibet actus oparatur ad augmentum habitus. — 2a 2æ, q. 24, a. 6, arg. 2; 1a 2æ, q. 52, a. 3.

2. Præterea, simile augetur suo simili ; sed quilibet actus est similis habitui, a quo procedit : ergo quilibet actus auget habitum. — 1a 2æ, 1. c. arg. 3.

Sed contra : 1. In his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem ; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum; sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7. *Phys.* (*text.*. 15 et sqq.; c. 3) : ergo habitus augeri non possunt : ergo quilibet actus non auget habitum. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, arg. 3 ; 7. *Phys.* l. 5.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17 et sq. ; c. 3) ; sed perfectio cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus : ergo quilibet actus non auget habitum. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, arg. 2.

Respondeo dicendum, quod augmentum qualitatum quodam modo simile est corporali augmento, ut dictum est in Secunda Secundæ Summæ Philosophicæ (q. 36, a. 3, in c. et ad 1). Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet, quod si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali ; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu et postmodum producit in effectum id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu habitus augetur — 2a 2æ, q. 24, a. 6, c. ; — sed si intensio actus proportionali-

ter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel disponit ad augmentum ipsius. Sicut enim non quodlibet alimentum sumptum actu auget animal, nec quælibet gutta cavat lapidem, ita etiam non quilibet actus actu auget habitum. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem. — 1a 2æ, q. 52, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in *generatione* habitus non quilibet actus complet generationem, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium reducit eam in actum. Similiter in *augmento* habitus non quilibet complet augmentum, sed quilibet operatur ut disponens, modo non deficiat ab intensione habitus, quia effectus non potest excedere virtutem suæ causæ, ut dictum est (2a 2æ, q. 24, a. 6, in arg. *Sed contra*). — 2a 2æ, q. 24, a. 6, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod similitudo et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile, non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit a minus albo in magis album tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5. *Phys.* (*text.* 52; c. 5). Unde licet actus sit similis habitui, a quo procedit, secundum eandem naturam et speciem quam uterque habent ab objecto, ut dicetur postea, non tamen secundum eundem modum intensionis; et secundum hoc non quilibet actus potest augere aut disponere ad augmentum, in quantum deficit a perfecta similitudine cum habitu in ratione intensionis. — 1a 2æ, q. 52, a. 3, c.

Ad tertium (sive *primum in contr.*) dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei, ut dictum est in Secunda Secundæ Summæ Philosophicæ (q. 36, a. 2, c.); in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 20; c. 3). — 1a 2æ, q. 52, a. 1, ad 3.

Ad quartum (sive *secundum in contr.*) dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio, quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit sicut species numerorum; unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, ad 2.

ARTICULUS VI

UTRUM PER ACTUS CESSATIONEM DIMINUANTUR VEL CORRUMPANTUR HABITUS.

Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per cessationem ab actu.

1. Omnis enim corruptio est per aliquem motum. Sed habitus, puta scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis; nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus. Ergo habitus non corrumpitur per cessationem ab actu. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subje-

ctum; si igitur habitus secundum se ipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit, et ita nullo modo diminuetur ; ergo nec per cessationem actus. — *Ibid.* a. 2, arg. 3.

3. Præterea, habitus permanentiores sunt quam passibiles qualitates ; sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem actus ; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet, neque calor, si non calefaciat : ergo habitus neque diminuuntur neque corrumpuntur per cessationem ab actu. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

Sed contra est, quod Philosophus in lib. *de Longit. et Brevit. Vitæ* (c. 2) dicit, quod corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio ; et in 8. *Eth.* (c. 5, al. 6) dicitur, quod multas amicitias inappellatio solvit ; et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel corrumpuntur. — 1a 2æ, q. 53, a. 3, arg. *Sed contra*.

Respondeo dicendum, quod diminutio in habitibus fit secundum remissionem, intensio vero secundum augmentum. Intensio autem et remissio dupliciter in habitibus potest considerari : *uno modo* secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit ; *alio modo* secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio secundum diversam aptitudinem, vel natura vel ex consuetudine. Non enim habitus vel dispositio dat speciem subjecto, sicut forma substantialis, quæ ideo non participatur secundum magis et minus ; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem, sicut species numeri. — 1a 2æ, q. 52, a. 1, in c.

Sicut autem ex eadem causa augentur habitus, ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius. — 1a 2æ, q. 53, a. 2, c.

Ad sciendum autem, quomodo corrumpantur habitus, notandum est formam aliquam corrumpi dupliciter : *secundum se*, cum scilicet corrumpitur per contrarium suum ; et *per accidens ;* quod potest etiam fieri dupliciter : uno modo per corruptionem sui subjecti, alio modo per hoc quod removetur prohibens. — Si igitur fuerit habitus aliquis, cujus subjectum fuerit corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi potest : sicut patet de habitudinibus corporalibus, scilicet ægritudine et sanitate. Illi vero habitus, quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens, ita scilicet quod corrumpantur per corruptionem sui subjecti. Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili : sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in subjecto incorruptibili, scilicet intellectu possibili, secundario autem in viribus sensitivis apprehensivis, in quantum præparant intellectui possibili proprium objectum ; et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, c.

Est igitur considerandum, si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat contrarium aliquod, vel ex parte sua vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi ; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principium tam speculabi-

lium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia. Cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse : *uno modo* ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi, quæ est « Bonum est bonum », non illa contraria est, quæ est « Malum est malum », sed quæ est « Bonum non est bonum » : secundum Philosophum 2. *Periherm.* c. ult. (al. *de Interpr.* c. 14) ; *alio modo* quantum ad processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit (*de Longit. et Brevit. Vitæ* c. 2), quod deceptio est corruptio scientiæ.

Virtutum autem *quædam* sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 1 et 2), de quibus est eadem ratio, quæ est de scientia vel opinione ; *quædam* vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales ; et eadem est ratio de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis, quocunque modo, scilicet sive ex ignorantia sive ex passione vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, c.

Et quia quorumcunque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem ; hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ et quandoque ad contrarium ducentes : ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minime aptus ad recte judicandum, vel quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus. — Sed hoc genus corruptionis vel diminutionis, tam in habitu intellectuali quam morali, non est nisi per accidens, in quantum per cessationem actus removetur prohibens corruptionem. — 1a 2æ, q. 53, a. 3, c. et ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum ad actus : in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ, etiam quantum ad ipsam radicem habitus, ut dictum est. — 1a 2æ, q. 53, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod quocunque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subjectum secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente et terminatur ad subjectum. Nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est

differentia ; dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto et terminatur ad accidens ; dicitur enim album, quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tamquam genus, quod est prima pars definitionis ; dicimus enim, quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus : unde *albedo* non dicitur magis et minus, sed *album*. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut dictum est. — *Ibid.* a. 2, ad 3 ; cf. Secunda Secundæ hujus operis q. 36, a. 4.

Ad tertium dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum. — 1a 2æ, q. 53, a. 3, ad 1.

ARTICULUS VII

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta.

1. Habitus enim sunt formæ; sed formæ distinguuntur ad invicem secundum diversa principia activa : ergo habitus non distinguuntur secundum objecta. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, c.

2. Præterea, habitus bonus contrariatur habitui malo ; sed contraria sunt diversa secundum speciem : ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali ; ergo non secundum diversa objecta. — *Ibid.* a. 3, arg. *Sed contra.*

3. Præterea, multi habitus possunt esse in una potentia ; ergo habitus non distinguuntur secundum objecta, siquidem una potentia respicit tantum unum objectum. — *Ibid.* a. 1, in c.

4. Præterea, contraria sunt specie differentia; sed idem habitus est contrariorum, sicut medicina sani et ægri ; ergo non secundum objecta specie differentia habitus distinguntur. — *Ibid.* a. 2, arg. 1.

Sed contra est : 1. quod actus differunt specie secundum diversitatem objectorum ; sed habitus sunt quædam dispositiones ad actus : ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.— *Ibid.* a. 2, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, dicit Philosophus (5. *Eth.* c. 1) habitum ex subjectis sibi rebus agnosci ; ergo habitus distinguuntur secundum objecta. — 5. *Eth.* l. 1.

RESPONDEO DICENDUM, quod habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum, quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad *duo* ordinata, scilicet ad *naturam* et *operationem* consequentem naturam. Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur : uno quidem modo secundum *principia activa* talium dispositionum, alio vero modo secundum *objecta* specie differentia, tertio vero modo secundum *naturam*. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, c.

Quod quidem contingit dupliciter : *uno modo* secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa ; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis ; habitus autem malus dicitur qui dis-

ponit ad actum non convenientem naturæ: sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. — *Alio modo* secundum naturam habitus distinguuntur ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ. — 1a 2æ, q. 54, a. 3, c.

Unde ex his patet solutio ad *primum* et ad *secundum*.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5. *Metaphys.*(*text.* 33 ; l. 4, c. 28); — ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa ; —ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 1, al. 2), quod ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. Diversitas vero objectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcunque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie et diversi habitus; non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius ; et sicut sunt genera generum et species specierum, ita etiam contingit diversas esse species habituum et potentiarum. — 1a 2æ, q. 54, a. 1, ad 1 ; 5. *Metaphys.* l. 22 (32); 6. *Eth.* l. 1.

Ad quartum dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo, in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum. — 1a 2æ, q. 54, a. 2, ad 1.

QUÆSTIO XV

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

Post considerationem de habitibus sequitur considerare de virtutibus ; et primo quidem de virtute ut sic, deinde de virtute morali.

CIRCA QUOD QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum virtus sit habitus.
2. Utrum voluntas sit subjectum virtutis, an etiam potentia intellectiva, an irascibilis et concupiscibilis, an potentiæ apprehensivæ sensitivæ.
3. Utrum virtutes recte distinguantur.
4. Utrum virtutes consistant in medio.
5. Utrum sit connexio inter virtutes morales et intellectuales.
6. Utrum virtus insit nobis a natura.

ARTICULUS I

UTRUM VIRTUS SIT HABITUS.

Videtur quod virtus non sit habitus.

1. Potentiæ enim naturales sunt minus perfectæ quam potentiæ rationales ; sed potentiæ naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli: ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiæ; ergo virtus vel est potentia vel est actus. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1 a. 1, arg. 2.

2. Si *dicatur*, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut poten-

tiæ determinentur ad unum; — *contra*, potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest; sed potentia rationalis perfecta, puta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum in lib. *de Somno et Vigilia* c. 2; et quamvis etiam esset in aliquo actu, potest nihilominus in contrarium actum inclinari; ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, medium est ejusdem generis cum extremis: sed virtus est media inter passiones, ut in 2. *Eth.* (c. 6) patet: ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animæ passiones dicuntur. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, ultimum rei non ponitur in alio genere quam res ipsa; sed ut Philosophus dicit (1. *de Cœlo et Mundo text.* 116; c. 11), virtus est *ultimum* in re *de potentia*: ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiæ. — *Ibid.* arg. 1; 1a 2æ, q. 55, a. 1, arg. 1.

5. Præterea ultimum potentiæ est actus; sed virtus est ultimum potentiæ: ergo virtus est actus. — *de Virt. in com.* a. 1, arg. 6.

6. Præterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius; sed maxime Deo assimilamur secundum quod sumus in actu, cum sit actus purus: ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis; sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut dicit Augustinus (in 2. *de Libero Arbit.* c. 18 et 19; — Migne PP. Lat. t. 32, col. 1267 sq.). — *Ibid.* arg. 3.

7. Præterea, virtus vel est habitus operationis vel non. Si non est, frustra ergo admittitur; frustra enim est quod non habet operationem, ut dicit Philosophus 2. *de Cœlo*. Quod si sic, contra Tullius dicit in 4. *Tuscul.*, quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ; sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi: ergo neque virtus; ergo virtus non est habitus. — Tract. *de Formis* (1) q. 6, a. 2, ad 4.

8. Præterea, habitus ut sic se habet ad bonum et malum; potest enim dari habitus malus. Sed virtus non se habet ad bonum et malum; dicit enim Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4), quod secundum virtutem dicimur boni et laudamur, secundum malitiam vero mali et vituperamur. Ergo virtus non est habitus. — 2. *Eth.* l. 5.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 5 et 6, al. 4 et 5), quod virtus est habitus electivus. — 2. *Eth.* l. 5 et 6.

Respondeo dicendum, quod necessarium est virtutem esse habitum, idque probat Philosophus (2. *Eth.* c. 5, al. 4) sic. Cum enim in anima sint tria tantum, quæ sunt principia alicujus actionis: passiones scilicet, potentiæ, et habitus; virtus autem sit principium quarundam operationum animæ, ut ipse eodem libro probat, necesse est virtutem unum horum trium esse.--Manifestum est autem, quod non est in genere *passionum*. Secundum illas enim absolute consideratas non dicimur boni vel mali. Præterea, secundum virtutes laudamur et secundum malitias vituperamur; sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur. Non enim aliquis laudatur aut vituperatur ex hoc absolute quod timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aliqualiter timet vel irascitur, id est secundum rationem vel præter rationem. Deinde, virtutes vel sunt electiones vel non sunt sine electione; passiones autem adveniunt nobis sine electione, quia interdum præveniunt deliberationem rationis, quæ ad electionem requiritur. Amplius, passiones sunt motus quidam, secundum quos nos moveri dicimur; virtutes et malitiæ sunt quædam qualitates, secundum quas non dicimur moveri, sed aliqualiter, id est bene vel male, disponi ad hoc quod moveamur. Igitur passiones non sunt virtutes

(1) Cf. annotata ad pag. 11.

neque malitiæ. — Sed neque sunt *potentiæ.* Secundum illas enim nec boni nec mali dicimur, nec laudamur nec vituperamur. Præterea, potentiæ insunt nobis a natura, quia sunt naturales proprietates animæ ; sed virtutes et malitiæ, secundum quas dicimur boni vel mali, non sunt nobis a natura, ut dicit Philosophus in eodem libro (2. *Eth.* c.1). Igitur virtutes et malitiæ non sunt potentiæ.

Unde concludit Philosophus, quod si virtutes non sunt passiones neque potentiæ, relinquitur quod sunt *habitus*, secundum divisionem præmissam.— 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, 2, 3 ; 2. *Eth.* l. 1.

Ad cujus majorem evidentiam sciendum est, quod *virtus* nominat quandam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad finem ; finis autem potentiæ actus est : unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod ad suum actum determinatur — 1a 2æ, q. 55, a. 1, c. — cum omnis res, secundum Philosophum in 1, *de Cœlo* (*text.* 32 ; c. 4), sit propter suam operationem sicut propter finem proximum ; unumquodque autem est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Et inde est quod «virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum », ut dicitur 2. *Eth.* (c. 6. al. 5). Et per hunc etiam modum patet, quod « est dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17; c. 3). Et hæc omnia conveniunt virtuti cujuscunque rei. Nam virtus equi est, quæ facit ipsum bonum, et opus ipsius ; similiter virtus lapidis et hominis et cujusque alterius.— *de Virt. in com.* a. 1, c. — Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum se ipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum se ipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa ; determinantur autem per habitus : necesse est ergo virtutem esse habitum.— 1a 2æ, q. 55, a. 1, c. — Hoc etiam patet ex ratione actus virtutis. Non enim in actu virtutis consideratur solum substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi ; non enim qui casta (caste) operatur, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 2. *Eth.* (c. 3, al. 2) habetur ; delectatio autem ex convenientia causatur, sicut in sensibilibus patet, quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem : oportet ergo quod actus virtutis procedat a causa adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex se ipsa, cum sit ad utrumlibet, ut dictum est. Oportet ergo aliquid potentiæ superaddi ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecunque causetur ; et hoc dicimus esse *habitum virtutis.* Et ideo dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod signum generati habitus oportet accipere supervenientem in opere delectationem. Hinc enim est etiam, quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturæ. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, in c. ; 2. *Eth.* l. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad suos actus ex se ipsis ; unde non indigent actu determinante, sicut potentiæ rationales, quæ ad utrumlibet sunt.— 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt ; nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur : non enim virtutes posse otiosas esse existimant. Sed *actus* est duplex : scilicet *primus*, ut esse est actus formæ ; et talis actus virtutis continuus est : manente enim castitate, continue manet esse castum ; — et *actus secundus*, qui est operatio ; et hunc non contingit continuum esse : hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiæ, quam perficit : sicut nulla forma, quæ non est subsistens, habet operationem præter communicationem subjecti ; nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbi-

trio, et præcipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiæ per habitum non tollitur; potentiæ autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere ; et non opus est quod continue sequatur inclinationem virtutis : habet enim actus virtutis aliquid in (a) potentia, ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter, scilicet essentialiter et effective. *Essentialiter* quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos, quibus aliqualiter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentiale virtuti, cum aliqua virtus inveniatur, quæ hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex 5. *Eth.* patet et dicitur infra (q. 20, a. 2). Justitiæ enim quasi æqualitati et medio opponitur abundantia ejus, qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiæ habens; et etiam defectus illius, qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est; et ita justitia non est medium inter duo vitia.— *Effective* vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit ; unde non oportet quod sit in genere passionis. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis vel actus ejus : sicut fides dicitur quandoque quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus. Unde quando dicitur, quod virtus est *ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei : sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta.—Objectio autem procedebat, ac si virtus essentialiter esset ultimum potentiæ. — 1a 2æ, q. 55, a. 1, ad 1.

Vel dic, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineæ, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam ; sic autem virtus non est ultimum potentiæ ; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum, quia ultimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit. — 2. *Sent.* dist. 27, q. 1, a. 1, ad 1.

Ad quintum patet solutio ex dictis. Potest enim intelligi, quod virtus sit ultimum quod potest potentia ; posse autem convenit habitui. — *de Virt. in com.* a. 1, ad 6.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus dicit virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere : sicut ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius, sed quod sint de numero eorum, quæ sunt maxima bona secundum genus suum. —*Ibid.* ad 3.

Ad septimum dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ. Unde cum duplex sit potentia, scilicet ad esse et ad agere, utriusque potentiæ perfectio nominatur. Sed quia potentia ad *esse* quæ in homine se tenet ex parte corporis, quod est sicut materia, est communis hominibus et aliis rebus ; ideo virtus humana, de qua hic loquimur, non potest attendi secundum illam potentiam, sed magis secundum illam quæ est ad *agere*. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere ; et ideo de ratione virtutis humanæ est, quod sit habitus operativus. — 1a 2æ, q. 55, a. 2, c. — Ad id vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis ; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus opera-

tionem ordinatam ; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, in quantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur, quin virtus sit etiam operationis principium. — 1a 2æ, q. 55, a. 2, ad 1.

Ad octavum dicendum, quod, sicut supra dictum, virtus importat perfectionem potentiæ ; unde virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod potest, ut dicitur in 1. *de Cœlo* (*text.* 116 ; c. 11). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum ; nam omne malum defectum quendam importat ; unde Dionysius dicit (*de Div. Nom.* c. 4, § 32 et 35 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 731 et 735), quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana (de qua hic sermo est), quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus. Unde nihil concludit objectio ; nam idem habitus non est bonus et malus, sed alius et alius. — 1a 2æ, q. 55, a. 3, c. ; 2. *Eth.* l. 6.

ARTICULUS II

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM VIRTUTIS, AN ETIAM POTENTIA INTELLECTIVA, AN IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS, AN POTENTIÆ APPREHENSIVÆ SENSITIVÆ.

I. Videtur quod voluntas non sit subjectum virtutis.

1. Omnis enim virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in fine primi *Ethicorum* (1. *Eth.* c. 13 ; 2. *Eth.* c. 1). Virtus autem moralis non est, sicut in subjecto, in eo quod est rationale per essentiam, sed per participationem ; virtus vero intellectualis habet pro subjecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari — quia non pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ est rationalis per participationem ; sed nec est cognoscitiva potentia : — ergo non potest esse subjectum virtutis. — *de Virt. in com.* a. 5, arg. 1 *Sed contra ;* 1a 2æ, q. 56, arg. 2.

2. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes, quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis. — 1a 2æ, l. c. arg. 3.

Sed contra est, quod inest animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum ; et tamen respectu ejus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus primorum principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur. — *de Virt. in com.* a. 5, arg. 3.

II. Ulterius videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis.

1. Dicit enim Augustinus (in lib. 1. *de Moribus Ecclesiæ* c. 15 ; Migne t. 32, col. 1322), quod omnis virtus est amor ; subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva : ergo nulla virtus est in intellectu. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, ut ex supra dictis patet ; bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis : ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed virtus appetitiva. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra est, quod verum et bonum sunt æque nobilia ; nam se invicem circumeunt. Nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum, et utrumque commune est enti. Si igitur in voluntate, cujus objectum est bonum, potest esse virtus, ergo et in intellectu, cujus objectum est verum, potest esse vir-

tus. — *de Virt. in com.* a. 7, arg. 2 *Sed contra.*

III. Ulterius videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possunt esse subjectum virtutis.

1. Ejusdem enim potentiæ sunt habitus et actus ; sed principalis actus virtutis est *electio*, secundum Philosophum in 8. *Eth.* (c. 13, al. 15), quæ non potest esse ac actus irascibilis et concupiscibilis : ergo habitus virtutum non possunt esse in irascibili et concupiscibili. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

2. Præterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale ; si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sequitur bonum hominis esse in corpore hominis ; sed hoc est inconveniens : ergo virtus non potest esse in irascibili et concupiscibili. — *Ibid.* a. 4, arg. 4 ; 1a 2æ, q. 56, a. 4, arg. 2.

Sed contra est, quod virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem et audaciam, temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis ; cum igitur passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur quod ibidem sit virtus. — *de Virt. in com.* a. 4, arg. 3 *Sed contra.*

IV. Ulterius videtur quod virtutes apprehensivæ sensitivæ possint esse subjectum virtutis.

1. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, in quantum obedit rationi ; sed vires sensitivæ apprehensivæ rationi obediunt ; ad imperium enim rationis operatur imaginativa et memorativa : ergo in his viribus potest esse virtus. — 1a 2æ, q. 56, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per virtutes prædictas ; sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis. — *Ibid.* arg. 2.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur in 1. *Eth.* (c. 13) et 2. *Eth.* (c. 1) ; morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectiva vel ratione, ut patet in 6. *Eth.* (c. 1): nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis. — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum : *uno modo* in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi ; non tamen Grammatica facit ut homo semper recte loquatur : potest enim grammaticus barbarizare aut solœcismum facere ; et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. *Alio modo* aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis facultate recte utatur : sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu ; ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus ; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ « bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit », hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate ; nec simpliciter faciunt bonum habentem : non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus aut bonus faber. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, c.

Subjectum igitur habitus qui *secundum quid* dicitur virtus, potest esse

intellectus non solum practicus, sed etiam speculativus absque omni ordine ad voluntatem. Sic enim Philosophus in 6. *Eth.*(c. 3) *scientiam, sapientiam* et *intellectum,* et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.— Subjectum vero habitus qui *simpliciter* dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus ; et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Si autem voluntas sumatur *secundum se,* quia omnis potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum, cum objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. — Sed si quod bonum immineat homini volendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad totam speciem humanam, sicnt *bonum divinum,* quod transcendit limites humanæ naturæ ; sive quantum ad individuum, sicut *bonum proximi* ; — ibi voluntas indiget virtute ; et ideo hujusmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut caritas, justitia et hujusmodi. — 1a 2æ, q. 56, a. 6, c. ; *de Virt. in com.* a. 5, c.

Si autem voluntas sumatur in comparatione potentiarum quas movet, contingit intellectum moveri a voluntate, sicut et alias potentias : considerat enim aliquis actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis ; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, in c. ; *de Virt. in com.* a. 6 et 7.— Prout vero voluntas comparatur ad appetitivas potentias sensitivas, scilicet irascibilem et concupiscibilem, contingit in illis esse virtutem, in quantump articipant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire. Et hoc patet, quia actus qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum : sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum et etiam ipsum instrumentum. In his igitur, circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem. — Sed si duæ illæ facultates *secundum se* considerentur, in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et non per comparationem ad voluntatem moventem, sic non competit eis quod sint subjectum virtutis (1a 2æ, p. 56, a. 4, c. ; *de Virt. in com.* a. 4, c.), sicut nec ipsis potentiis apprehensivis sensitivæ partis ; non enim comparantur ad voluntatem sicut motæ ab illa, sed magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *de Anima text.* 18 ; c. 5. (1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1.) Et sic patet responsio ad omnes quæstiones. — 1a 2æ, q. 56, 3, 4, 5, 6 ; *de Virt. in com.* a. 4, 5, 6, 7.

Ad primum ergo *primæ quæstionis* dicendum, quod voluntas, sicut et alii appetitus, ratione participat in quantum dirigitur a ratione ; licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis. — *de Virt. in com.* a. 5, ad 1 *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus vel illius hominis ; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ ; sed solum necessarium est in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum. — 1a 2æ, q. 56, a. 6, ad 3.

Ad illud vero quod *in contrarium* opponitur dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per se ipsam, nisi species a sensibilibus accipiat ; et ideo oportet in iis etiam, quæ naturaliter cognoscimus, esse quendam habitum, qui etiam quodam modo principium a sensibus sumit. — *de Virt. in com.* a. 5, ad 3.

Ad primum secundæ quæstionis dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor sed quia pendet aliqualiter ab amore, in quantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor. — 1a 2æ, q. 56, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus ; et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus ; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus. — *Ibid.* ad 2.

Ad primum tertiæ quæstionis dicendum, quod actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen, quod est in actu virtutis principalius, est rationis, scilicet electio, sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili et concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur ; sed in quantum per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis. — *de Virt. in com.* a. 4, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ et virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est, ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber ; unde ejus operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adjungitur; quod item sint aliquo modo a materia elevatæ, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi ; et sic in eis est virtus, in quantum elevatæ sunt a materia et rationi obediunt. — *de Virt. in com.* a. 4, ad 4.

Ad primum et secundum quartæ quæstionis patet solutio ex dictis ; hæ enim potentiæ se habent magis ut moventes respectu rationis, quam motæ respectu voluntatis. — 1a 2æ, q. 56, a. 5, ad 1 et 2.

ARTICULUS III

UTRUM VIRTUTES RECTE DISTINGUANTUR.

Videtur quod non recte distinguantur virtutes. — 1. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Non autem ex parte finis proximi, quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi ; sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas: ergo est una tantum virtus. — *de Virt. in com.* a. 12, arg. 1.

2. Præterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentiæ ; cum ergo virtutes sint quidam habitus, videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum ; et sic virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ. — *Ibid.* arg. 4.

3. Sed dices, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso, quia ab eodem res habent esse et unitatem ; sed habitus sunt principia actuum : ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, ea quæ conveniunt in forma et differunt solum in materia, sunt unum secundum speciem ; sed omnes virtutes morales sunt unum secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam ; non autem differunt nisi penes materias : ergo non differunt specie, sed numero tantum. — *Ibid.* arg. 22.

5. Præterea, ea quæ differunt specie, non denominantur ad invicem ; sed virtutes morales denominant se invicem, quia, ut Augustinus (6. *de Trinit.* c. 4 ; — Migne t. 42, col. 927) dicit, oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis : ergo virtutes non distinguuntur ad invicem. — *Ibid.* arg. 23.

6. Præterea, tres ponuntur animæ partes, scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis ; ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sunt tres tantum. — *Ibid.* arg. 25.

Sed contra est, quod Philosophus (2. *Eth.* c. 1) distinguit virtutes in intellectuales et morales. — 2. *Eth.* l. 1.

Respondeo dicendum, quod unumquodque diversificatur secundum speciem, secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id, quod est completivum definitionis ejus. Ultima enim differentia constituit speciem; unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis ; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum; nam virtus universaliter accepta sic definitur : « Virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit», ut patet in libris *Ethicorum* (2. *Eth.* c. 6, al. 5). Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est, oportet hominis bonum esse ejus quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus qui est in ipsa parte rationali consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas ; sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupisibilem ; nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit : unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivæ et bonum appetitivæ partis. — Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum *appetitivæ* parti attribuitur *formaliter* : ipsum enim bonum est appetitivæ partis objectum ; — sed *intellectivæ* parti attribuitur bonum non formaliter, sed *materialiter* tantum. Nam cognoscere verum est quoddam bonum cognitivæ partis, licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam, nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quæ perficit partem cognitivam ad cognoscendum verum, et quæ perficit partem appetitivam ad appetendum bonum. Et propterea Philosophus in libris *Ethicorum* distinguit *virtutes intellectuales* a *moralibus* : et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. (6. *Eth.* l. 3.)— Et quia bonum magis proprie competit parti appetitivæ quam intellectivæ, propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis

quam virtutibus intellectivæ, licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales. — Illa enim perfectio est nobilior, quæ habet nobilius objectum; manifestum est autem, quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare; unde simpliciter loquendo virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. — *de Virt. in com.* a. 12, c.; 1a 2æ, q. 66, a. 3, c.; 3. *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 2; 1. *Eth.* l. 20; 6. *Eth.* l. 3.

Cognitio autem *veri* non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium et verum contingens; et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur, si sit per se notum, alia ratione si fiat notum ex alio.— Quod est *per se* notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum.—Verum autem quod est *per aliud* notum, non statim percipitur in intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ut sit ultimum in aliquo genere, alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt prius et magis nota quod naturam, ut dicitur 1. *Phys.* (c. 1), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia*, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur 1. *Metaphys.* (c. 1 et 2): unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero, quod est ultimum in hoc vel illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia.* Ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una. — *de Virt. in com.* a. 12, c.; 1a 2æ, q. 66, a. 5, c.

Et similiter circa *contingentia operabilia* non est eadem ratio cognoscendi ea quæ sunt *in nobis*, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare propter aliquam passionem; quorum est *prudentia;*— et ea quæ sunt *extra nos* a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis, quorum rectam existimationem passiones animæ non corrumpunt; quorum est *ars:* quæ nihil aliud est quam « habitus cum recta ratione factivus », ut ait Philosophus (6. *Eth.* c. 4), vel « ratio recta aliquorum operum faciendorum ». Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit.— Sic igitur ars proprie loquendo habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeant res quas considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus; sicut nec in artifice refert. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, in quantum scilicet nec ars nec habitus speculativus faciunt opus bonum quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi. — Atque inde est quod Philosophus (6. *Eth.* c. 3) ponit virtutes intellectuales, scilicet *sapientiam, scientiam, intellectum, prudentiam* et *artem.*—1a 2æ, q. 57, a. 3, c.; *de Virt. in com.* a. 12, c.; 6. *Eth.* l. 3.

Similiter etiam *bonum appetitivæ partis* non secundum eandem rationem se habens est in omnibus rebus humanis.

Hujusmodi enim bonum in tripartita materia quæritur, in passionibus irascibilis, et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quæ sunt circa res exteriores, quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio et hujusmodi alia. Bonum enim hominis *in passionibus* est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet. Unde si aliquæ passiones sunt, quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrænatione et retractione, sicut patet de temperantia, quæ refrænat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi passionem erit in sustinendo, quod facit fortitudo. *Circa res* vero *exteriores* bonum rationis consistit in hoc, quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem vitæ ; et ex hoc imponitur nomen justitiæ, cujus est dirigere et æqualitatem ejusmodi invenire. — *de Virt. in com.* a. 12, c.

Sic ergo patet, quod duo sunt genera virtutum humanarum, intellectuales et morales, et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis ; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur : nam finis proximus uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur. — *de Virt. in com.* a. 12, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquod objectum potentiæ, et habitus. Nam *potentia* est, secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere ; *habitus* autem est, secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dictum est ; et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam ; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse. — *Ibid.* ad 4.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius : sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quæ est finis medicinæ. Habitus igitur sunt causæ effectivæ actuum ; sed actus sunt fines habituum. Et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur ; ed ideo diversitas materiæ, in virtutibus moralibus, causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt. — *Ibid.* ad 22.

Ad quintum dicendum, quod quædam virtutes morales speciales appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur, propterea quod illud, quod est omnibus commune, in aliqua speciali materia præcipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim, quod ad quamlibet virtutem requiritur, quod actus ejus sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur ; et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcunque aliud exterius ; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet 2 et 3. *Eth.* Persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis ; et ideo virtus, quæ est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat. Continere autem specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus circa tactum ; unde virtus, quæ est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in hujusmodi bonis homines sibi communicant ; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum æqualitem quandam se habet ad alios, et ab hoc denomina-

tur *justitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes utuntur nomine fortitudinis et temperantiæ et justitiæ non secundum quod sunt speciales virtutes in determinata materia, sed secundum conditiones generales, a quibus denominantur. Et per hoc dicitur, quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere ; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare ; et eadem ratio est in aliis. — De *prudentia* vero manifestum est, quod quodam modo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quoddammodo eam participant ; et hac ratione dicitur, quod omnis virtus moralis debet esse prudens. — *Ibid.* ad 23.

Ad sextum dicendum, quod in parte rationali sunt duæ virtutes, scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas; et apprehensiva, quæ vocatur ratio ; unde in parte rationali sunt duæ virtutes cardinales : prudentia quantum ad rationem, justitia quantum ad voluntatem ; in concupiscibili autem temperantia ; et in irascibili fortitudo. — *Ibid.* ad 25.

ARTICULUS IV

UTRUM VIRTUS CONSISTAT IN MEDIO.

Videtur quod virtus non consistat in medio.

1. Dicitur enim in 1. *de Cœlo* (*text.* 116 ; c. 11) : virtus est ultimum potentiæ ; sed ultimum non est medium, sed magis extremum : ergo virtus non est in medio, sed in extremo. — *de Virt. in com.* a. 13, arg. 1.

2. Præterea, virtus habet rationem boni : est enim bona qualitas ; bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum : ergo magis virtus est in extremo quam in medio. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, Boethius (2. de *Arithmet.* c. 43 sqq.; — Migne PP. Lat. t. 63, col. 1147 sqq.) assignat *triplex medium*, scilicet *arithmeticum*, ut sex inter quatuor et octo, quia secundum æqualem quantitatem distat ab utroque ; et medium *geometricum*, sicut sex inter novem et quatuor, quia secundum eandem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem ; et medium *harmonicum* sive musicum, sicut tertium est medium inter sextum et secundum, quia quæ proportio est unius extremi ad alterum, scilicet sex ad duo, eadem est proportio trium, quod est distantia (differentia) inter sex et tria, ad unum, quod distantia est inter duo et tria. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute, quia non oportet quod medium virtutis æqualiter se habeat ad extremum, nec secundum quantitatem neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio. — *Ibid.* arg. 7.

4. Sed dices, quod virtus consistit in medio *rationis*, et non in medio *rei*, de quo dicit Boethius. — Contra, secundum Augustinum (2, *de Libero Arbitr.* c. 18 et 19 ; — Migne PP. Lat. t. 32, col. 1267 sq.) virtus computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii ; sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis : ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis. — *Ibid.* arg. 8.

Sed contra est, quod omnis virtus vel est moralis vel intellectualis ; virtus autem *moralis* est in medio ; nam virtus moralis secundum Philosophum in 2. *Eth.* (c. 6) est habitus electivus in medietate consistens ; virtus etiam *intellectualis* videtur esse in medio propter id quod dicit Apostolus (*Rom.* 12, 3) : « Non plus sapere quam oportet sapere ». — *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cujuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc,

quod est adæquari suæ regulæ vel mensuræ; unde dicimus illud bonum esse, quod neque plus neque minus habet quam debet habere.— Considerandum est autem, quod materia *virtutum moralium* sunt passiones et operationes humanæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in iis, quæ fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quæ est regula artificiatorum : ita bonum in passionibus et operationibus humanis est, quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum ; et superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.— *de Virt. in com.* a. 13, c.

Virtutum autem *intellectualium*, quæ sunt in ipsa ratione, quædam sunt practicæ, ut prudentia et ars ; quædam speculativæ, ut sapientia, scientia et intellectus. Et *practicarum* quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanæ, vel ipsa artificialia ; materia autem virtutum *speculativarum* sunt res ipsæ necessariæ.—Aliter autem se habet ratio ad utraque. Nam ad ea, circa quæ ratio operatur, se habet ut regula et mensura ; ad ea vero, quæ speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram : bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem consequitur intellectus noster quando adæquatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis *practica* circa moralia, pertinet idem medium, in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quæ, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6) est « habitus electivus in medietate consistens,ut sapiens determinabit».Idem ergo est medium prudentiæ et virtutis moralis ; sed prudentiæ est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi, sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. — In virtutibus autem intellectualibus *speculativis* medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quæ sit a parte rei ; contraria enim, inter quæ accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura : sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria, inter quæ est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in 2. *Periherm.* (c. 4, al. 14). Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum : ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est ; falsum autem secundum excessum erit cum dicitur esse quod non est ; secundum defectum vero cum dicitur non esse quod est. Si igitur in *intellectu* non esset aliqua propria contrarietas præter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. — Manifestum est autem, quod in *voluntate* non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso, voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad ejus mensuram et regulam, talis virtus non consistit in medio ; non enim est accipere extrema ex

parte mensuræ, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura. — *de Virt. in com.* l. c. — 1a 2æ, q. 64, a. 1 et 2; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3; 2. *Eth.* l. 6 et 7.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiæ dicitur, in quod ultimo potentia extenditur; et hoc difficillimum est, quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo; et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiæ, quod est in medio. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 1; 2. *Eth.* l. 11.

Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam, in qua aliquod bonum constituitur: quod oportet esse in medio materiæ, ut neque excedat neque excedatur a debita regula et mensura. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod media illa, quæ Boethius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem, nisi forte in justitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in 2. *Eth.* (c. 7) et 5. *Eth.* (c. 3 et 4). — *Ibid.* ad 7; 2. *Eth.* l. 8; 5. *Eth.* l. 4 sqq.

Ad quartum dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis, quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse; unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem secundum quod est medium rationis. — *de Virt. in com.* a. 13, ad 8.

ARTICULUS V

UTRUM SIT CONNEXIO INTER VIRTUTES MORALES ET INTELLECTUALES.

Videtur quod non sit connexio inter virtutes morales et intellectuales.

1. Virtus enim moralis facit inclinationem ad bene operandum; sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio: ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali; ergo nulla est connexio inter virtutes morales et intellectuales. — 1a 2æ, q. 58, a. 4, arg. 3.

2. Præterea, perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris; sed ratio est prior appetitu sensitivo et movens ipsum: ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis; potest ergo esse sine ea, et per consequens nulla est connexio inter virtutes intellectuales et morales. — *Ibid.* a. 5, arg. 1.

3. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis; sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro: ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; quæ tamen inter omnes virtutes intellectuales maxime moralibus conjuncta videtur. — *Ibid.* arg. 2.

4. Præterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10); sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt: ergo prudentia potest esse sine virtute morali; ergo non est connexio inter virtutes intellectuales et morales. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod dicit Philosophus 6. *Eth.* (c. 12 sq., al. 13), quod prudentia non potest esse sine virtute morali, et similiter virtus moralis sine prudentia; ergo est aliqua connexio inter virtutes morales et intellectuales. — 6. *Eth.* l. 10 et 11.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine *prudentia* quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus virtutis, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: *primo*, ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem,

quæ vim appetitivam inclinat ad bonum quod est conveniens rationi, quod est finis debitus ; *secundo,* ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem ; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem ; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut infra dicetur. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. — Et per consequens, nec sine *intellectu*. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum : ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium (1a 2æ, q. 58, a. 4, c.); — ita tamen quod intellectus principiorum, quatenus est de agibilibus et movet prudentiam, dicitur synteresis, de qua dicitur infra.— Similiter aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed *prudentia* sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium, cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale bonum rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodam modo homini connaturale recte judicare de fine ; et hoc fit per virtutem moralem ; virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 5, al. 7). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. (1a 2æ, q. 58, a. 5, c.)—Unde patet, quod licet non necesse sit esse connexionem inter eas virtutes intellectuales et morales, aliqualem tamen esse necessariam. — 1a 2æ, q. 58, a. 4 et 5 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1 et 2 ; 2. *Eth.* l. 2 ; 6. *Eth.* l. 10 et 11.

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem : sicut equus currens si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad quod est secundum rationem rectam, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in 6. *Eth.* (c. 13). — 1a 2æ, q. 58, a. 4, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis ; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam ; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.— *Ibid.* a. 5, ad 1 ; 6. *Eth.* l. 1.

Ad tertium dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appe-

titus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia. — 1a 2æ, q. 58, a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ ; et hoc per virtutem moralem. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS VI

UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

Videtur quod virtus insit nobis a natura.

1. Homo enim est dignior et perfectior aliis creaturis irrationalibus; sed aliæ creaturæ sufficienter habent a natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem : cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura. — *de Virt. in com.* a. 8, arg. 9.

2. Præterea, virtus inclinat ad unum, sicut et natura ; ergo nihil prohibet virtutem inesse homini a natura. — *Ibid.* arg. 10.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dictum est; medium autem est unum et determinatum : ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtus. — *Ibid.* arg. 11.

4. Præterea, si virtus non sit nobis a natura, debet causari ex actibus; sed actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis : ergo virtus non potest causari ex actibus antecedentibus virtutem; effectus enim non potest esse perfectior causa. — 1a 2æ, q. 63, a. 2, arg.3.

5. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse; sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura : ergo virtus inest homini a natura.—*Ibid.* a.1, arg. 2.

6. Præterea, dantur virtutes in ratione non acquisitæ per actus; ergo sunt a natura. — *Ibid.* a. 2, in c.

Sed contra est : 1. quod dicit Philosophus 2. *Eth.* (c. 1) : « Non natura virtutes in bonis acquiruntur; sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur. » — 2. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, eorum quæ sunt a natura nullum variatur propter assuetudinem, quia, cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcunque projiciatur sursum, nullo modo consuescet sursum moveri. At circa virtutes per assuetudinem variamur ; ergo virtutes non sunt nobis a natura. — *Ibid.*

3. Præterea, in omnibus illis quæ nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio; sed operando secundum virtutem accipimus virtutes, sicut etiam contingit in actibus operativis, ædificando fiunt homines ædificatores, et cytharizando cytharistæ; et similiter operando justa aut temperata aut fortia, fiunt homines justi, temperati et fortes : ergo virtutes non insunt nobis a natura.—*Ibid.*

Respondeo dicendum, quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur; in unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem et principium activum virtutis. (3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a 2, quæstiunc. 2, ad 2.) Manifestum est enim, quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cujus lumine intelligibilia fiunt actu, quorum quædam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione; et hujusmodi sunt principia prima non solum in speculativis, ut « omne totum est majus sua parte», et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et hujusmodi; — hæc autem naturaliter nota sunt principia totius cognitionis sequentis, quæ per studium acquiritur, sive sit practica sive

speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis : ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum est autem, quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quæ sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi; unde naturaliter sunt susceptivæ virtutis, quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam *speciei* humanæ; unde et omnibus sunt communes. — Est autem aliqua inchoatio virtutis, quæ consequitur naturam *individui*, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœlesti impressione inclinatur ad actum alicujus virtutis. Et hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis : unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio, absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis autem officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quæ sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subjectas. Unde manifestum est, quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis, sive virtus sit in intellectu sive in voluntate sive in irascibili et concupiscibili. Hæc tamen est consummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ est in superiori : sicut ad virtutem quæ est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quæ est in voluntate, et per eam quæ est in intellectu; ad virtutem vero quæ est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quæ est in iis, et per eam quæ est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quæ est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. — Unde manifestum est, quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione. — *de Virt. in com.* a. 8, c.; 1a 2æ, q. 63, a. 1 et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores ei propinquæ, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis in ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Creaturæ autem quæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo; unde homo est dignior iis, licet pluribus indigeat : sicut ille, qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille, qui non potest consequi nisi paucam, sed per modica exercitia. — *de Virt. in com.* a. 8, ad 9.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura, quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis : puta qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quæ consistit in refrænando passiones irascibiles. Unde videmus, quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem inclinatio naturalis

ad hanc vel illam virtutem sufficit in aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecunque determinatum bonum; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem, et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum : quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum. — *Ibid.* ad 10.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, quia quod est medium uni, est parum vel multum alteri. — *Ibid.* ad 11.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina sive principia secundum naturam, quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis : sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.—1a 2æ, q. 63, a. 2, ad 3; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad quintum patet solutio ex dictis. Virtutes enim tam intellectuales quam morales secundum inchoationes tam ex ratione speciei quam ex ratione individui natæ sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum : quia natura determinatur ad unum, consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. — 1a 2æ, q. 63, a. 1, in c.

Ad sextum dicendum, quod virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut dicit Augustinus (*de Natura Boni* c. 3; — Migne PP. Lat. 42, col. 553), sive in numero, pondere et mensura (1), ut dicitur *Sap.* 11, 21; oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit : ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam ratione (lege) divina; sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio; sed causatur solum in nobis per divinam operationem. — 1a 2æ, q. 63, a. 2, in c.; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, quæstiunc. 3, c.

QUÆSTIO XVI

DE VIRTUTE MORALI.

Post hoc considerandum est de virtute morali; et primo quidem in communi, deinde in speciali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum virtus moralis recte definiatur a Philosopho.
2. Utrum virtus moralis sit circa passiones.
3. Utrum sit una tantum virtus moralis.
4. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

(1) *Vulg.* « in mensura et numero et pondere ».

5. Utrum virtutes morales sint connexæ.
6. Utrum virtutes sint æquales.

ARTICULUS I

UTRUM VIRTUS MORALIS RECTE DEFINIATUR.

Videtur quod virtus moralis non recte definiatur a Philosopho (2. *Eth.* c. 6) : « habitus electivus in medietate consistens quoad nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit ».

1. Virtus enim est in aliqua extremitate, est enim aliquid optimum; ergo non est in medietate existens. — 2. *Eth.* l. 7.

2. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis; sed virtus moralis non æqualiter distat ab extremis; fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci : ergo virtus moralis non consistit in medio; ergo non bene definitur habitus in medietate existens etc. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, arg. 2; *de Virt. in com.* a. 13, arg.13; 2. *Eth.* l. 10.

3. Præterea, virtus apparet in repentinis, sicut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 6, al. 9), quod fortis est circa bonam mortem impavidus, et quæcunque malum inferunt repentina existentia; sed in repentinis non potest esse electio; electio enim supponit consilium, consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; quod non videtur posse fieri in repentinis ; unde dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 2, al. 4): Quæ de improviso fiunt, spontanea sunt, non autem ex electione. — 3. *Eth.* l. 14; 1a 2æ, q. 13, a. 1, ad 1; 2a 2æ, q. 49, a. 5, c.; 3. *Eth.* l. 5.

Sed contra est auctoritas Philosophi eam sic definientis (2. *Eth.* c. 6). — 2. *Eth.* l. 7.

Respondeo dicendum, quod optime definita est virtus moralis a Philosopho. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod virtutes morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulæ æquantur; æqualitas autem media est inter majus et minus; et ideo rectum virtutis consistit in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis rectæ (3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, c.), ut dictum est. Medium autem, quod est inter superabundantiam et defectum, potest dupliciter accipi : uno modo secundum absolutam quantitatem rei, alio modo secundum proportionem ejus ad nos. *Medium* autem *secundum rem* est, quod æqualiter distat ab utroque extremorum; et quia consideratur secundum quantitatem absolutam rei, idem est quoad omnes. Sed *medium quoad nos* est, quia neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos; et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. (2. *Eth.* l. 6.) Quod medium in quantum homo præfert duobus extremis, in tantum dicitur *eligere*. Omnis enim virtuosus eligit bonum. Et ideo bene definit Philosophus virtutem dicens, quod est « habitus electivus in medietate existens quaod nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit ». — In qua definitione sunt *quatuor* : quorum *primum* est genus, quod tangit cum dicit, quod virtus est « habitus », ut supra habitum. *Secundum* est actus virtutis moralis ; oportet enim habitum definiri per actum; et hoc tangit cum dicit « electivus », id est secundum electionem operans ; principale enim virtutis est electio. Et quia oportet actum determinari per objectum, ideo *tertio* ponit objectum, sive terminum actionis, in hoc quod dicit « existens in medietate quoad nos » ; virtus enim inquirit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem similiter, quod virtus moralis est in appetitu qui participat rationem; et ideo *quartam* particulam apponit, quæ tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit « determinata ratione » ; non enim inquirere medium est bonum, nisi in quantum est secundum rationem determinatam. Verum quia contingit rationem esse rectam et erroneam, oportet

virtutem secundum rationem rectam operari; et ad hoc explicandum subdit « ut utique sapiens determinabit »; sapiens autem hic dicitur non ille, qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam universi, sed prudens, qui est sapiens rerum humanarum, ut supra dictum est.— 2. *Eth.* l. 5, 6 et 7; 1a 2æ, q. 64, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam, est *medietas;* sed in quantum habet rationem optimi in tali genere et bene operantis sive disponentis, est *extremitas*. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut dictum est, tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis. Unde bonum convenit virtuti morali secundum quod sequitur rationem rectam; malum autem utrique, vitio scilicet superabundantiæ et defectus, in quantum recedit a ratione recta. Et ideo secundum rationem bonitatis et malitiæ ambo vitia sunt in uno extremo, scilicet in malo, quod attenditur secundum recessum a ratione; virtus autem est in altero extremo, scilicet in bono, quod attenditur secundum rectam rationem. Non tamen ex hoc virtus et opposita vitia consequuntur speciem, quam definitio signat, quia ratio recta se habet ad appetitum rectum sicut motivum et regula extrinseca. Appetitus autem perversus per vitium, non tendit a ratione recta deficere, sed præter intentionem hoc ei accidit; per se autem intendit id in quo superabundat vel deficit. Quod autem est præter intentionem, est per accidens. Id autem quod est extrinsecum et per accidens, non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum objectum in quod per se tendit. Secundum objecta autem medium competit virtuti, extrema autem vitiis. Et ideo dicit Philosophus (c. 6), quod secundum rationem boni virtus est in extremo, sed secundum speciem substantialem est in medio. — 2. *Eth.* l. 7.

Ad secundum dicendum, quod *medium* accipitur in aliquo dupliciter : *uno modo* ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo; et tale medium oportet quod æque distet ab extremis; — *alio modo* ex comparatione ad aliquam regulam extraneam; et tunc non oportet quod medium æque distet ab extremis, sed quod æquetur regulæ : sicut patet, quod quando secatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum aufertur quantum dimittitur; et tale medium est medium virtutis moralis, quæ habet rectam rationem pro regula, ut dictum est; unde quandoque appropinquatur plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectæ.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 1, c. et ad 2.

Cum autem medium participet aliqualiter utrumque *extremum*, in quantum participat unum eorum, contrariatur alteri : sicut æquale, quod est medium inter magnum et parvum, est quidem in comparatione ad magnum parvum, et in comparatione ad parvum est magnum ; et ideo æquale *et* magno opponitur secundum rationem parvi, *et* parvo secundum rationem magni. Et propter hoc est motus a contrario in medium, sicut et in contrarium, ut dicitur in 5. *Phys.* (*text.* 22; c. 3). Sic igitur medii habitus, constituti tam in passionibus quam in operationibus, se habent ut superabundantes ad eum qui est in defectu, et ut deficientes ad eum qui superabundat : sicut fortis in comparatione ad timidum est audax, in comparatione autem ad audacem est timidus (2. *Eth.* l. 10.). Unde patet, quod virtus contrariatur utrique extremorum.—In quibusdam tamen magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu : sicut fortitudini non maxime contrariatur audacia, quæ maxime pertinet ad superabundantiam, sed timiditas quæ pertinet ad defectum; e contrario autem temperantiæ non maxime contrariatur insensibilitas, ad quam pertinet indigentia et defectus, sed intemperantia ad quam pertinet superabundantia. Ho-

rum autem rationem oportet accipere ex natura *passionum*, circa quas est virtus moralis, ad quam pertinet conservare bonum rationis contra motum passionum. —*Passio* autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis : *uno modo* vehementia sui, impellendo ad plus faciendum quam ratio dictat, præcipue in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quæ pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere : et propter hoc vitium quod est in defectu magis ei assimilatur, et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. *Quædam* vero passiones corrumpunt bonum, retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem : sicut patet de timore et aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus quæ est circa hujusmodi passiones, maxime intendit firmare aliquem in bono rationis contra defectum ; et propter hoc vitium quod est in defectu, magis ei contrariatur. — *de Virt. in com.* a. 13, in c. et ad 5 et 13; 2. *Eth.* l. 10.

Ad tertium dicendum, quod in hoc maxime virtus demonstratur, quod in repentinis fiat electio ejus quod est honestum ; quod autem illud præeligatur alteri, hoc est a virtute. Unde virtus moralis, ac præcipue fortitudo, ostenditur in repentinis. Nec requiritur quod tunc temporis fiat inquisitio per rationem ; sufficit ad electionem quod aliquando præcesserit. — 2. *Eth.* l. 5 ; 3. *Eth.* l. 5 et 14 ; 3. *c. Gent.* c. 160, rat. 2.

ARTICULUS II

UTRUM VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus (2. *Eth.* c. 3, al. 2), quod circa voluptates et tristitias moralis virtus versatur ; sed voluptates et tristitiæ sunt passiones : ergo virtus omnis moralis est circa passiones. — 1a 2æ, q. 59, a. 4, arg. 1 ; 2. *Eth.* l. 3.

2. Præterea, virtutis moralis est servare bonum rationis ; sed maxime bonum rationis impeditur a passionibus, ut dicit Philosophus (6. *Eth.* c. 5) : ergo virtus moralis versatur circa passiones. — 1a 2æ, q. 59, a. 2, arg. 3.

3. Præterea, omnis virtus est circa suas operationes exteriores ; sed operationes exteriores ex interioribus passionibus oriuntur : ergo omnis virtus est circa passiones. — 3. *Sent.* dist 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 3, arg. 2.

Sed contra est, quod justitia, quæ est virtus moralis, non versatur circa passiones, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 1, al. 3). — 5. *Eth.* l. 2.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit partem appetitivam animæ, ordinando ipsam in bonum rationis, ut dictum est. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionum, ut dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes. (1a 2æ, q. 59, a. 4, c.) Sed moderatio in operationibus potest esse duplex : *uno modo* per ordinem ad agentem ; et sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones ; unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ sunt circa passiones ; — *alio modo* per ordinem ad alium, cum quo est convivendum ; et sic habet specialem rationem moderationis, et ideo requiritur specialis virtus, quæ dicitur justitia, de qua dicetur infra. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3 ; 2. *Eth.* l. 2, 3, 5.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam ma-

teriam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit, quod « si virtutes sunt circa actus et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias », scilicet sicut circa aliquid consequens. — 1a 2æ, q. 59, a. 4, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in anima *prævaleat*, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero *sequatur* quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exsequendum imperium rationis.— 1a 2æ, q. 59, a, 2, ad 3.

Potest autem *sequi dupliciter :* vel ex ratione *potentiæ* quæ obaudit rationi, vel ex ratione *redundantiæ*. Primum fit, cum ratio versatur circa moderationem passionum; secundum, cum versatur circa operationes : cum nimirum ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, et si hoc gaudium multiplicatur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; et sic redundantia hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat. — 1a 2æ, q. 24, a. 3, ad 1; *Tabula Aurea* voce « passio » n. 75 sqq.

Unde patet solutio *ad tertium*. — *Vel dic*, quod non omnes actiones exteriores procedunt a passionibus.

ARTICULUS III

UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

Videtur quod sit una tantum virtus moralis.

1. Habitus enim non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum; formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis : ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. 2; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2.

2. Præterea, potentiæ apprehensivæ magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivæ; ergo et habitus similiter, cum potentiis proportionentur; sed unus habitus cognoscitivus est omnium quæ ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali : ergo virtutes morales non debent esse distinctæ secundum speciem; ergo est una tantum virtus moralis. — 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine; sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet beatitudo, proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitæ virtutes morales : ergo videtur quod sit una tantum. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. 3.

4. Præterea, virtutes morales non distinguuntur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones; dicit enim Philosophus in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. Sed voluntates et tristitiæ sunt passiones quædam. Ergo eadem virtus, quæ est circa passiones, est et circa operationes, utpote operativa existens; ergo non distinguuntur virtutes morales per hoc quod quædam sint circa passiones, quædam circa operationes. Ergo est una tantum virtus moralis. — 1a 2æ, q. 60, a. 2, arg. 1; 2. *Eth.* l. 3.

5. Præterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio; sed totum hoc prudentia facit, quia prudens non solum cognitivus, sed et activus est, ut dicitur 6. et 7. *Eth. :* ergo est una virtus moralis, scilicet prudentia. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 2.

Sed contra est : 1. quod per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subjectorum quæ in eorum definitionibus ponuntur; sed virtutes morales sunt etiam in diversis subjectis, cum quædam sint in rationali, quædam in concupiscibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irasci-

bili, et sic de ceteris : ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur ; ergo non est una tantum virtus moralis. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, plures formæ unius speciei non possunt esse in eodem subjecto ; sed plures virtutes morales possunt esse in eodem, etiam secundum partem eandem animæ, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili : ergo differunt specie ; ergo non est una tantum virtus moralis. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra ;* 1a 2æ, q. 60, a. 1, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque quod est ad *finem*, determinetur secundum exigentiam finis; potentiæ et habitus, qui ordinantur ad *actus* sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur : sicut etiam potentia materiæ distinguitur per relationem ad diversas formas. Non autem quælibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum, sed illa tantum quæ est ex diversitate objectorum, a quibus actus specificantur sicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus, quæ attenditur secundum illam rationem, secundum quam terminat motum. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis, quia motus localis non erat ad terram vel aquam in quantum hujusmodi, sed in quantum deorsum sunt. Generationes autem differunt secundum species, quæ terminantur ad formas aquæ et terræ. Et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem, secundum quam est objectum; videre enim album et nigrum, non sunt diversi actus secundum speciem, quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, in quantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem. Et inde contingit, quod quanto aliqui habitus vel potentiæ sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores, et minus distinguuntur, quia attendunt universaliorem rationem objecti : sicut quinque sensibus propriis correspondet unus sensus communis et una imaginatio. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, c.

Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus, quæ non sufficit ad distinguendum potentiam : quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus, unde et secundum alteram rationem objectum utrique respondet. Potentia enim est principium agendi absolute, sed habitus est principium agendi prompte et faciliter ; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiæ ; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus, respondet habitui. Et ideo diversitas materiæ vel objecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus et non potentiæ.— Et inde est quod in *speculativis* diversitas materiæ, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias : sicut Naturalis, quæ ex effectibus et iis, quæ apparent in sensu, demonstrat, a Mathematica differt, quæ circa suam materiam ex iisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium, ita fines sunt in *operativis*, ut dicitur in 7. *Eth.* (c. 8, al. 9). Ex eorum enim intentione procedimus in ea quæ sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusiones. Et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali, quia bonum importat finem, ut dicitur 10. *Metaphys.* (*text.* 13 ; l. 9, c. 4), malum autem deordinationem a fine ; et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur ; et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversæ virtutes secundum speciem. Bonum autem, ad quod humanæ virtutes proxime ordinantur, est bonum rationis, quæ se habet sicut imperans et

movens ; contra quam esse, est malum hominis, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 4, § 32 ; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 734). — *Ibid.*

Non autem in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur. Materia enim patientis se habet ad agens dupliciter. *Quandoque* enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis ; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei : sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. *Aliquando* vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente : sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole ; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis : sicut videmus, quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, c.

Cum ergo ratio in moralibus sit sicut imperans et movens, vis autem appetitiva sicut imperata et mota ; non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem (unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem);— fit, ut virtutes morales sint *diversæ secundum speciem*, et non una tantum. (1a 2æ, q. 60, a. 1, c.) Etsi quidem impressio illa rationis imperantis recipiatur quasi univoce, scilicet in eo quod sit rationale per essentiam, sit prudentia ; in his vero, quæ per rationem disponuntur, participative et quasi non univoce constituitur virtus moralis.— Moralem autem materiam, id est actus et passiones, humana ratio quantum ad tria ordinat sive disponit : *primo* ordinando ipsas passiones per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quandam commensurationem ; et sic dicitur in eis modum ponere, quia modus mensurationem importat ; — *secundo* ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhæreat his quæ ratio ordinavit ; — *tertio* in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis sive alius homo sive quidquid extrinsecum ; et secundum hoc causatur rectitudo vel æqualitas in virtute.— Hæc igitur tria, scilicet *modus*, *firmitas* et *rectitudo*, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibusdam materiis virtutum bonum rationis attenditur præcipue secundum unum istorum ; in quibusdam vero secundum aliud : secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Unde tota intentio rationis et virtutis ad hoc fertur, ubi natura deficit : sicut patet, quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere ; et propter hoc virtus quæ est circa eas, scilicet temperantia, præcipue modum sibi ascribit, unde et nomen accepit. Et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere ; et ideo fortitudo, quæ circa hujusmodi est, firmitatem sibi ascribit et inde nominatur. Et similiter rectitudo præcipue in communicationibus ad alterum quæritur ; et ideo justitia, quæ circa has est, a rectitudine nomen habet. Et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quæ secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis, quantum ad aliquid prædictorum, diversimode in eis invenitur secundum conditionem suæ materiæ.—3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, ad 2 ; 3. *Sent.*

dist. 33, q. 1, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum contingens, in hominis actione consistens; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinet. Invenitur autem in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur; et ideo ex parte appetitivæ oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales. — 3. *Sent.* l. c. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie. — 1a 2æ, q. 60, a. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem: *uno modo* sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam et tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est. — *Alio modo* potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia, circa quam est; et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cujus ratio est,quia bonum et malum in *quibusdam* operationibus attenditur *secundum se ipsas,* qualitercunque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum; et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum se ipsas,sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. — In *quibusdam* vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem *ad operantem;* et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi; et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi.—Contingit autem quod in operationibus quæ sunt *ad alterum*, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem; et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia,in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo, et idem patet in aliis.—1a 2æ, q. 60, a. 2, c. et ad 1.

Ad quintum dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter habet ad principia; ita etiam ratio practica dicitur recta secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in 6. *Eth.* (c. 1) dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicæ est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem respectu alicujus est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix; sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliqualiter rationem participat, ut in 1. *Eth.* (c.ult.) dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo præter prudentiam requiruntur aliæ virtutes morales, quæ faciunt appetitum rectum in his in quibus non est naturaliter rectus. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione, et in his quæ rectitudinem rationis participatione habent; ideo secundum ea, quæ prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a.1, sol. 2 et ad 2.

ARTICULUS IV

UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBJECTA PASSIONUM.

Videtur quod virtutes morales non distinguuntur secundum objecta passionum.

1. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum ; sed virtutes morales,quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum ; ad eandem enim virtutem justitiæ pertinet vendere vel emere domum et agrum. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, arg. 1.

2. Præterea, non sunt tot virtutes morales quot passiones, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias ; non ergo virtutes morales distinguuntur secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

3. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali ; sed circa concupiscentiæ bonum sunt diversæ virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi : ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes; ergo non distinguuntur virtutes morales secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 5, arg. 4.

4. Præterea, eorum quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis ; sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor ; et omnes in eundem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam : ergo videtur quod circa omnes passiones est una tantum virtus moralis, et non diversificetur secundum diversa objecta passionum. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

Sed contra est, quod temperantia est circa delectabilia tactus, et præcipue circa majora, abstinentia circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum. — *Ibid.* a. 5, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet ; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem ; passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species ; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. — Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi ; unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dicetur infra (ad *quartum*); et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes; ideo diversitas objectorum quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum,puta quod aliquid sit bonum absolute et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores partes hominis regit, et etiam se ad exteriora extendit ; ideo secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. — Bonum igitur hominis,quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinere vel ad interiorem animæ apprehensionem : et hoc *sive* ordinetur ad bonum hominis in se ipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam, *sive* ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, c.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie, erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi ; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile. — Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum ad ipsum hominem pertinens secundum se ipsum, est sicut pecunia et honor ; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum : quia hujusmodi sunt quædam infima et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur *pecuniæ* absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ vel delectationis aut amoris, est *liberalitas ;* circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia*. Circa bonum vero quod est *honor*, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, id est amor honoris ; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili ; magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. (V. *Tabula Concord*. dubio 815, « liberalitas ».)

Bonum vero hominis *in ordine ad alium* non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest alicui delectabile esse secundum quod præbet se alteri vel in his quæ serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem ; vel in his quæ ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se habet aliquis alteri dupliciter : *uno modo* ut delectabilem decentibus verbis et factis ; et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Philosophus nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas*. *Alio modo* præbet se aliquis alteri manifestum per dicta et facta ; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa deletationes ludorum est virtus, quam Philosophus *eutrapeliam* nominat. — Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia; et distinguuntur secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addaur *justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, c. ; a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem *operationis* secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem ; non autem omnia objecta ejusdem *passionis* secundum speciem : quia operationes non repugnant rationi sicut passiones. — 1a 2æ, q. 60, a. 5, ad 1.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad tertium dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit (*de Div. Nom.* c. 4 *). Unde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo ;* et similiter circa audacias una *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem quæ requirit virtu-

* § 31 et 32 ; — Migne PP. gr. t. 3, col. 731 sqq

tem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentiam ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in c.).—1a 2æ, q. 60, a. 5, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod dici non potest, quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes : aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem.— Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas : — *primo* quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur : sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. — *Secundo*, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. — Et ideo diversæ passiones *concupiscibilis* non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum et ad fugiendum malum : sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. — Sed passiones *irascibilis* non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum ; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iram. — 1a 2æ, q. 60, a. 4, c.

Quod autem dicitur : eorum quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus ; dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine ; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis. — *Ibid.* ad 1.

ARTICULUS V

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT CONNEXÆ.

Videtur quod virtutes morales non sunt connexæ.

1. Acquiruntur enim virtutes ex actibus, qui sunt divisi et distincti ; ergo potest acquiri una virtus sine alia ; ergo virtutes morales non sunt connexæ. — *Quodl.* 12, a. 22, arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, arg. 1 ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam ; sed virtutes intellectuales non sunt connexæ ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam : ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ. — 1a 2æ, q. 65, a, 1, arg. 3 ; *de Virt. Card.* a. 2, arg. 8.

3. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium ; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam : sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo virtutes morales non sunt connexæ. — 1a 2æ, q. 65, a. 1, arg. 4 ; *de Virt. Card.* a. 2, arg. 4.

4. Præterea, si quæ sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subjecti, aut ratione objecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia, secundum hoc, omnia bona quæ sunt a Deo essent connexa. Nec etiam ratione subjecti, quod est anima, quia, secundum hoc, omnes non essent connexæ. Nec iterum ratione objecti, quia per objecta distinguuntur ; non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo virtutes morales non sunt connexæ. — *de Virt. Card.* a. 2, arg. 13.

5. Præterea, vitia non sunt connexa ; ergo nec virtutes morales. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 5, c. ; 1a 2æ, q. 73, a. 1, c.

Sed contra est, quod Philosophus 6. *Eth.* (c. 12 et 13) probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat ; ergo virtutes morales sunt connexæ. — 6. *Eth.* l. 10 et 11 ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, arg. *Sed contra.*

RESPONDEO DICENDUM, quod virtus dupliciter potest considerari : *uno modo* secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, ut supra dictum est ; et sic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum ; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, qui sunt proni ad intemperantiam ex natura suæ complexionis ; et sic etiam contingit in aliis. *Alio modo* consideratur virtus secundum esse perfectum, quod ex assuefactione recipit ; et hoc modo oportet virtutes omnes esse connexas. (3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, c.) — Cujus *ratio duplex* assignari potest. *Prima* sumitur ex his quæ communiter in omni virtute esse oportet, quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vendicat : sicut difficile vendicat sibi fortitudo ; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vendicat sibi temperantia ; rectum vendicat sibi justitia, scientiam autem sibi habet prudentia ; — et ideo ab his conditionibus unaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud, quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum ; ideo aliæ virtutes participant quodammodo aliquam prædictarum conditionum ex virtute quæ illud principaliter sibi vendicat. Quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca (*Epist.* 67), quando dicit, omne quod bene fit, juste, prudenter, fortiter, temperate fieri. — *Secunda ratio* sumitur ex fine quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis ; unde si bonum virtutis quemadmodum virtuosum decet intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod prodigus, qui expendit non curans bonum, facile in quantumcunque malum declinat. — *Quodl.* 12, a. 22, c. ; 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1, c. ; *de Virt. Card.* a. 2, c. ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, c. ; 6. *Eth.* l. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium ; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur, sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominem secundum aliquem

eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere (alias) virtutes morales sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis ; sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum : sicut geometra modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi (2. *Phys. text.* 56 ; c. 5): « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. » — 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexæ ad invicem. Et hoc propter tria : *primo* quidem, quia quæ sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem ; virtutes autem morales habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet ab amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia ; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum. — *Secundo*, quia virtus intellectualis non habet respectum ad utilitatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona : puta Geometria ad dimetiendum circa abstracta quædam, Physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexæ, qua nec virtutes imperfectæ, ut dictum est. — *Tertio*, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones, ita scilicet quod quicunque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 8 ; 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata ; et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis : puta si quis deficeret ab hoc principio, quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret injuriam, et sic violaretur justitia. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 4.

Vel dic, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia ; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscunque principii ; sicut si quis erraret circa hoc principium : « Omne totum est majus sua parte », non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. — 1a 2æ, q. 65, a. 1, ad 4.

Ad quartum dicendum, quod virtutes morales habent connexionem ratione principii proximi, quod est prudentia ; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus. — *de Virt. Card.* a. 2, ad 13.

Ad quintum dicendum, quod virtutes habent esse ordinatum, quia in ipsa poten-

tiarum ordinatione ratio virtutis consistit; sed vitia præter intentionem et per accidens fiunt; et ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt sicut virtutes. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 5, c.; 1a 2æ, q. 73, a. 1, c.

ARTICULUS VI

UTRUM VIRTUTES SINT ÆQUALES.

Videtur quod virtutes non sint æquales.

1. Datur enim una virtus alia major; justitia enim est nobilior ceteris; ergo virtutes non sunt æquales.— *de Virt. Card.* a. 3, arg. 8; 1a 2æ, q. 66, a. 1, in c.

2. Præterea, quantitas virtutis objecto mensuratur; sed una virtus ad plura se extendit quam alia: ergo una virtus est nobilior quam alia; ergo virtutes non sunt æquales.— 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 4, arg. 2.

3. Præterea, ea quæ sunt ad aliquid, simul intenduntur secundum Philosophum 1. *Poster.* * Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum; est enim habitus, quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus (*de Bono Conjugali* c. 21; — Migne t. 40, col. 390 sq.) dicit. Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est major quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inæquales. — *de Virt. Card.* a. 3, arg. 12.

Sed contra est: Si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis; sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt connexæ, ut supra dictum est: ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo virtutes omnes esse æquales. — *Ibid.* arg. 7 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod æquale et inæquale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate *æquale* dicitur, sicut in qualitate *simile* et in substantia *idem*, ut patet in 5. *Metaphys.*** Quantitas autem importat rationem mensuræ: quæ primo quidem invenitur in numeris, secundario autem in magnitudinibus, et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in 10. *Metaphys.* (*text.* 2; l. 9, c. 1). In quolibet enim genere id quod est simplicissimum, est perfectissimum et mensura omnium aliorum: ut in coloribus albedo, et in motibus motus cœlestis, eo quod unaquæque res est tanto perfectior, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet, quod perfectio uniuscujusque rei, secundum quam attenditur mensuratio ejus, est a primo principio; similiter quantitas ejus. Et hoc est, quod Augustinus dicit in 6. *de Trinit.* (c. 8; — Migne t. 42, col. 929), quod « in his quæ non mole magna sunt, idem est melius quod majus ».

Cum autem cujuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiæ inest, dupliciter potest ejus quantitas seu perfectio considerari: uno modo secundum rationem propriæ speciei; alio modo secundum esse quod habet in materia seu subjecto. *Secundum* quidem *rationem propriæ speciei* formæ diversarum specierum sunt inæquales; sed formæ unius speciei quædam quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili; differentia enim hujusmodi principii speciem variat. Quædam vero formæ sunt, quæ sortiuntur speciem per aliquid suæ essentiæ, sicut omnes formæ absolutæ, sive substantiales sive accidentales. Et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma major alia inveniatur; non enim est una albedo secundum se considerata magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco, ad quod ordinantur: sicut motus sortitur speciem ex termino; unde unus motus est major alio secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inveniuntur quædam qualitates, quæ sunt dispositiones in ordine ad aliquid: sicut

* *Text.* 39.; c. 24. Cf. S. Thomas l. 38 (36).

** *Text.* 20; l. 4, c. 15.

sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum; et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non accipit speciem, sed secundum naturam animalis, ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est major quam alia ut dicitur 10. *Eth.**, in quantum scilicet diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanæ natura. — *de Virt. Card.* a. 3, c.

Similitur etiam secundum quantitatem perfectionis, quam habent hujusmodi formæ *secundum quod insunt* materiæ vel *subjecto*, quædam formæ unius speciei inæquales esse possunt, in quantum insunt secundum magis et minus; quædam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quæcunque forma dat speciem subjecto, cui inest, potest inesse magis et minus, quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus; et inde est quod binarius et quælibet alia species numeri, quæ specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus. Et eadem ratio est in figuris, quæ secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum, et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subjecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo et alia hujusmodi.

Ex his patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa

* Cap. 3, al. 2. Cf. S. Thomas l. 3.

æqualitatem et inæqualitatem. Quædam etiam sunt, quæ in eadem specie inæqualitatem non recipiunt, neque secundum se, ut una earum sit major quam alia ejusdem speciei; neque secundum esse, ut scilicet magis insit subjecto; et hujusmodi sunt omnes formæ substantiales. Quædam vero inæqualitatem non recipiunt secundum se, solum secundum quod insunt subjecto, sicut albedo et nigredo. Quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subjecto : sicut triangulus dicitur major triangulo, eo quod lineæ unius trianguli sunt majores quam alterius; quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans, non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem et secundum se et secundum quod insunt subjecto, sicut sanitas, scientia et motus. — *de Virt. Card.* a. 3, c.

His igitur visis, circa æqualitatem et inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur secundum se ipsas, sic virtutes *diversarum specierum* possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit « dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur 7. *Phys.* (*text.* 17; c. 3), illa virtus perfectior et major est, quæ ad majus bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes theologicæ, quarum objectum est Deus, sunt aliis potiores. Inter quas tamen caritas est major, quia propinquius Deo conjungit; et spes major quam fides, quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cogniti. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc justitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corpora-

lium.— Sed in *eadem specie* virtutis non potest hujusmodi inæqualitas inveniri, sicut invenitur in eadem specie scientiæ, quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ ; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam bene se habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. — Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa, qua *inest subjecto*, potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis, in quantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea, quæ sunt illius virtutis, quam alius, vel propter meliorem dispositionem naturalem vel propter majus exercitium vel propter melius judicium rationis vel propter gratiæ donum : quia virtus neque dat speciem subjecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum Stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo : et secundum hoc omnes sunt habentes eandem virtutem æqualiter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicujus virtutis. (*de Virt. Card.* a. 3, c. Non enim exigitur ad rationem alicujus virtutis, quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sed sufficit prope medium esse, ut dicitur 2. *Eth.* c. 6. (1a 2æ, q. 66, a. 1, in c. ; 2. *Eth.* l. 7).

Sic igitur *in diversis* virtutes inæquales esse possunt, et secundum diversas species virtutum, et secundum quod insunt subjecto quantum etiam ad unam speciem virtutis. Sed *in uno et eodem homine* sunt quidem virtutes inæquales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet ; secundum vero quantitatem vel perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subjecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales eadem ratione, qua ei sunt connexæ, quia æqualitas est quædam connexio in quantitate ; unde et æqualitatis rationem aliqui assignant, secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum, de quibus supra dictum est (art. præced.) Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia vel caritate ; unde ubi est æqualis caritas, oportet omnes virtutes esse æquales secundum perfectionem formalem virtutis ; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in uno et eodem, sicut et non connexæ, secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura vel ex quacunque alia causa. (*de Virt. Card.* a. 3, c.) — 1a 2æ, q. 66, a. 1 sqq. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 4, c.

Ad primum ergo dicendum, quod cum quæritur, utrum virtus una possit esse major alia, dupliciter potest intelligi quæstio, ut dictum est : uno modo in virtutibus specie differentibus ; et sic manifestum est, quod una virtus est major alia : semper enim est potior causa suo effectu ; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex prædictis, quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit ; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus. — 1a 2æ, q. 66, a. 1, c. ; a. 4, c.

Ad secundum dicendum, quod quantitas dupliciter potest sumi, absolute et comparate. *Absolute* quidem, sicut in aliis, ita et in virtutibus, potest attendi quantum ad tria : primo quantum ad dignitatem, secundo quantum ad objecta, ad quæ se extendit, tertio quantum ad intensionem, quæ cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit, quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo, quia una est dignior alia, sicut prudentia temperantia. Item, una est plurium objectorum quam alia, sicut et prudentia quam temperantia. Item, una secundum speciem suam requirit ma-

jorem intentionem quam alia, quia quanto est difficilius objectum, tanto oportet magis contra tendere et intensius in ipsum moveri. Sed si virtutes sumantur secundum quantitatem comparatam, sunt æquales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum, et ideo proportionaliter crescunt. — 3. *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 4, c.

Ad tertium dicendum, quod ubi est major habitus, oportet quod sit major actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse aliquid in homine vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum : sicut habitus scientiæ impeditur, ne ad actum prodeat, propter ebrietatem. Et ideo, secundum hujusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum. — *de Virt. Card.* a. 3, ad 12.

Id vero, quod *in contrarium* est, concedimus. — *Ibid.* ad 7 *Sed contra.*

QUÆSTIO XVII

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS IN GENERE.

Postea considerandum de virtutibus cardinalibus ; et primo in communi, secundo in speciali.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales, et an sint tantum quatuor.
2. Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam.

ARTICULUS I

UTRUM ALIQUÆ VIRTUTES MORALES DEBEANT DICI CARDINALES, ET AN SINT QUATUOR TANTUM.

I. Videtur quod *nullæ* virtutes debeant dici cardinales.

1. Ea enim quæ dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum Philosophum (in *Prædicam.*, cap. de simul), et ita unum non est principalius altero ; sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis : ergo una non est principalior altera, et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 ; 1a 2æ, q. 61, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus, quia perficiunt in vita contemplativa, quæ est nobilior activa ; ergo magis debent dici cardinales quam morales ; sed intellectuales virtutes non sunt cardinales : ergo nec morales ; ergo non sunt aliquæ virtutes cardinales. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg, 3 ; 1a 2æ, l. c. arg. 3.

II. Videtur quod *non sint quatuor* virtutes cardinales.

3. Virtutes enim dicuntur eædem generales et cardinales ; generales autem sunt tantum duæ, scilicet justitia et prudentia : ergo videtur etiam quod sint tantum duæ cardinales. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 3, arg. 2.

4. Præterea, prudentia est directiva aliarum virtutum moralium ; sed id quod est directivum aliorum, principalius est : ergo prudentia sola est virtus principalis. — 1a 2æ, q. 61, a. 2, arg. 1 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 1.

5. Præterea, in qualibet vi aliquid principalissimum invenies eorum quæ ad illam vim pertinent ; si ergo vires sunt tantum tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 3.

Sed contra : Videtur quod *plures* debeant esse *quam quatuor.*

6. In rationali enim ponuntur duæ virtutes cardinales, prudentia scilicet et justitia ; ergo similiter in qualibet aliarum virium debent poni duæ virtutes cardinales ; et ita cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 3, arg. 5 (sive 2 *Sed contra*).

7. Præterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicæ, ita et ars ; sed rationis practicæ rectitudo et veritas consistit, ut in 6. *Eth.* * dicitur, in conformitate ad appetitum ; quod fit per virtutes morales, ut dictum est : ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis, ita et ars mechanica poni debet. — *Ibid.* arg. 6 (sive 3 *Sed contra*).

Respondeo dicendum, quod necesse est esse *quatuor virtutes cardinales.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod principium cujuslibet rei est potissima pars ejus, etiam plus quam dimidium, ut dicitur 1. *Eth.***; et ideo illud quod est potissimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus pensatur ex actibus, et actus ex objectis sive materia ; ideo virtutes principales dicuntur, quæ sunt circa illud quod est potissimum in materia vel materiis virtutum : sicut potissimum in illis quæ ad concupiscibilem pertinent, sunt delectationes secundum tactum ; unde temperantia, quæ est circa illas delectationes, est virtus principalis ; et eutrapelia, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, est virtus secundaria : sicut ars ad quam pertinet finis navis, quæ est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quæ facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque ; et in arte quæ facit navem, principalior est illa quæ inducit formam, quam quæ præstat materiam. Et quia ad illud, quod est potissimum in qualibet re, ordinantur omnia quæ sunt illius ; ideo virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios : sicut ars gubernatoria imperat ei quæ facit navem, et ex hoc dicitur architectonica respectu ejus, quasi princeps ipsius. Et quia actus moti fundantur super actionem moventis, ideo actus secundariæ virtutis fundantur super actionem principalis, sicut fundantur super cardinem motus ostii ; et ideo virtus principalis dicitur esse *cardinalis*, et virtus secundaria dicitur *adjuncta* illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis sicut instrumentum ejus ; et ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adjunctis. Et secundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis, in quantum pluribus virtutibus adjunctis motum suum communicat ; virtus autem adjuncta dicitur pars, in quantum motum suum participat. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 1.

Considerandum est autem, quod de ratione *actus virtuosi* quatuor existunt. Quorum *unum* est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata ; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. *Secundum* est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhæreat. *Tertium* est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte ejus, quod per rationem dirigitur. *Quartum* autem est ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Hæc igitur quatuor, scilicet *cognitio dirigens*, *rectitudo*, *firmitas* et *moderatio*, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur, singula tamen hæc principalitatem quandam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus.

Ex parte *cognitionis practicæ* tria requiruntur : quorum primum est *consilium*, secundum est *judicium* de consiliatis, sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in 3. *de Anima* (*text.* 46 ; c. 9) ; ad rationem

* Cap. 2. Cf. S. Thomas l. 2.

** Cap. 7. Cf. S. Thomas l. 11.

practicam pertinet *præcipere* (præmeditari) de agendis; et hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem *eubuliæ*, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per *synesim* et *gnomen*, quibus homo fit bene indicativus, ut dicetur infra. Sed per *prudentiam* fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicetur. Unde manifestum est, quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur *prudentia* virtus cardinalis. — Similiter etiam rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum, quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in 5. *Eth.**, quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quæ sunt ad alterum non possunt. Et ideo *justitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adæquatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur justa illa quæ sunt debito modo coaptata. — Moderatio autem sive refrænatio ibi præcipue laudem habet et ratio, nem boni, ubi præcipue passio impellit quam ratio refrænare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt inter delectationes tactus. Et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum, ut dicetur infra. — Firmitas autem præcipue laudem habet et rationem boni in illis, in quibus passio maxime movet ad fugam; et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis. Ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. — Unde patet ratio et numerus virtutum cardinalium. — *de Virt. Card.* a. 1, c.; 3. *Sent.* q. 2, a. 1, sol. 1, 2, 3; 1a 2æ, q. 61, a. 1, 2, 3, 4.

* Cap. 1, al. 3. Cf. S. Thomas l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intentionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse: sicut motus localis est causa aliorum motuum, contra quos dividitur. Sed ea quæ dividunt aliquod commune analogum, se habent secundum prius et posterius, etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et accidente. Unde ex hoc, quod una virtus condividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2; 1a 2æ, q. 61, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod quatuor supra dictæ virtutes principales sunt, in quibus fundatur vita humana. Dicuntur autem *cardinales* ad similitudinem *cardinis*, in quo motus ostii firmatur. De ratione autem ostii est, ut per ipsum interiora domus adeantur; et ideo illud, per quod non est motus in aliquid ulterius, non habet rationem ostii. Vita autem humana, id est homini proportionata, in hoc ordine invenitur: Primo quidem est natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; tum ratio practica, quæ est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur, sicut invenitur in angelis, sed secundum quandam participationem; item vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa. Sic ergo ratio cardinis non invenitur in virtutibus intellectualibus, quæ perficiunt in vita contemplativa, quia non ordinatur ulterius ad alteram vitam; sed activa ad ipsam ordinatur; unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, et habeant suos actus non circa finem ul-

timum (sicut theologicæ : quæ ideo cardinales non dicuntur, quia non est aliquid ulterius ex parte objecti in quod tendant), sed circa objectum sibi proportionatum, ex utraque parte manet in eis ratio ostii ; et propter hoc cardinales virtutes inveniuntur solum in genere moralium. — *de Virt. Card.* a. 1, c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 2.

Ad tertium dicendum, quod justitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum ; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium, sed respectu virtutum tantum quæ eis adjunguntur ; et hæc generalitas sufficit ad cardinalem virtutem ; dicuntur autem generales non secundum essentiam, sed secundum materiam. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus ; sed aliæ ponuntur principales unaquæque in suo genere. — 1a 2æ, q. 61, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognitivam in qua est prudentia, et vim activam quæ voluntas dicitur, in qua est justitia, ut infra dicetur; concupiscibilis autem et irascibilis sunt tantum appetitivæ ; ideo non est ratio similis. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3, ad 3.

Unde patet solutio *ad sextum.*

Ad septimum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter : uno modo *in se*, secundum quod ea quæ in appetitu sunt, ordinata sunt ; et hanc rectitudinem facit virtus moralis ; et quia prudentia conformat rationem practicam appetitui sic directo, ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eandem operationem concurrunt, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quæ est *extra ipsum ;* et hoc est materialiter, in quantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum, cujusmodi est rectitudo quæ est in artificiatis ; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica ; ideoque non computatur inter virtutes morales. — 3. *Sent.* l. c. sol. 3. ad 6 (sive ad 3 *Sed contra*).

ARTICULUS II

UTRUM ALIÆ VIRTUTES CARDINALES REDUCANTUR AD PRUDENTIAM SICUT AD PRINCIPALIOREM ET CAUSAM.

Videtur quod aliæ virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam : —

1. quia per virtutes sanantur animæ passiones ; sed ad hoc quod aliquis corporaliter sanetur, non est necesse quod ipse scientiam medicinæ habeat, sed sufficit quod aliquis alius habeat ; et ipsa sanatio melius valet quam scientia medicinæ, quia finis ejus est : ergo non est necessarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat ; et ipsa etiam est minus principalis inter alias virtutes. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 5, arg. 2.

2. Præterea, secundum Philosophum 2. *Metaphys.* (*text.* 4 ; l. 1 min., c. 1) eorum quæ communicant in nomine et definitione, illud cui per prius convenit nomen, est maximum in illo genere et causa aliorum ; sed nomen virtutis, secundum Boethium, ad alias virtutes a fortitudine derivatur, eo quod fortitudo est principalior inter omnes virtutes. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, dicit Philosophus in 6. *Eth.* * quod principia prudentiæ sunt in virtutibus moralibus ; sed principia sunt potiora iis quæ sunt ex principiis : ergo aliæ virtutes morales sunt prudentia digniores. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra : 1. In quolibet genere illud quod dirigit nobilius est ; sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis in 2. *Eth.* (c. 7, al. 6) positam : ergo ipsa est nobilior aliis virtutibus. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra* ; 2. *Eth.* l. 7.

2. Præterea, habitus proportionantur potentiis in quibus sunt ; sed ratio, in qua est prudentia, est superior aliis viribus,

* Cap. 12, al. 13. Cf. S. Thomas l. 10.

in quibus sunt aliæ virtutes : ergo prudentia est nobilior aliis virtutibus.—*Ibid.* arg. 2 *Sed contra*.

Respondeo dicendum, quod prudentia inter virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliæ quasi ad causam. Et hoc sic patet. Virtus enim, ut dicit Tullius (*Rhetor.* l. 2 *) movet in modum naturæ, scilicet per quandam inclinationem affectus. Omnis autem naturæ inclinatio præexigit aliquam cognitionem, quæ et finem præstituat et in finem inclinet, et ea quibus ad finem pervenitur prævideat ; hæc enim sine cognitione fieri non possunt. Propter quod etiam dicitur a philosophis opus naturæ esse opus intelligentiæ ; alias quæ natura fiunt, a casu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, præstituatur finis aliis virtutibus non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura. Medium autem secundu mrationem rectam determinatur, ut dicitur in 2. *Eth.* ** — Secundo, per rationem rectam est inclinatio earum in finem proprium, quæ est intentio finis in virtutibus acquisitis, in quantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis prædictam inclinationem causans inducitur ; et quantum ad hoc dicitur operatrix virtutum. — Tertio, per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quæ tendit in finem, in quantum per consilium et per electionem segregantur utilia a nocivis respectu finis virtutis ; et quantum ad hoc moderatrix et custos dicitur virtutum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 5, c.

Ad primum ergo dicendum, quod sanitas corporalis non indiget arte medicinæ ad perficiendum opera sani hominis ; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat. Sed actum virtuosi non potest homo facere nisi per prudentiam, quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiæ, ut dicit Philosophus. 6. *Eth.* (c. 13). — 3. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod virtus est nomen generis ; sed virtus humana vel virtus moralis est nomen speciei. Quamvis ergo illud quod est virtutis, in quantum est virtus, sit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod sit virtus moralis vel humana, hoc habet ex ratione, per quam homo est homo et electionem habens suorum operum. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio speculativa procedit ad conclusionem ex principiis per se notis : ita ratio prudentiæ procedit ad electionem et consilium de his quæ sunt ad finem, ex fine ; et ideo dicuntur fines aliarum virtutum esse principia prudentiæ. Si tamen fines præexistunt in ratione essentialiter : quia ad hoc tendit virtus moralis, ut appetitus rationi concordet ; unde his finibus maxime prudentia, quæ rationem perficit, est affinis. — *Ibid.* ad 6.

* 2. *Rhetor.* (sive *de Invent. Rhetor.*) c. 53 (edit. Taurin. 1823).

** Cap. 6. Cf. S. Thomas l. 7.

QUÆSTIO XVIII

DE SYNTERESI.

Post hæc considerandum est de virtutibus in speciali. Et quia omnes ad quatuor principales reducuntur, scilicet prudentiam, justitiam, fortitudinem et temperantiam, quæ sunt quasi cardines, super quos ceteræ volvuntur, unde dicuntur cardinales : ideo circa illas consideratio nostra præcipue versabitur. Sicut autem super scientias est intellectus principiorum, ita etiam super has virtutes est synteresis ; ideo primo agendum est de illa.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR TRIA :

1. Utrum synteresis sit potentia vel habitus.
2. Utrum synteresis possit peccare.
3. Utrum synteresis in aliquo exstinguatur.

ARTICULUS I

UTRUM SYNTERESIS SIT POTENTIA.

Videtur quod synteresis est potentia.

1. Ea enim, quæ veniunt in eandem divisionem, sunt ejusdem generis; sed synteresis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationabilem, ut dicitur in glossa Hieronymi *in Ezech.* c. 1 (Migne t. 25, col. 22); sed irascibilis et concupiscibilis et rationabilis sunt potentiæ: ergo et synteresis. — *de Verit.* q. 16, a. 1, arg. 1.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum ab solute sumptum; non enim esset divisio conveniens animalium, aliud homo, aliud homo albus; sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum: ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationabilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, unius potentiæ contingit esse diversos habitus; si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis, qua partes animæ ad invicem distinguuntur. — *Ibid.* arg. 3.

4. Præterea, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum; sed potentia per habitum regulatur: ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet. — *Ibid.* arg. 4.

5. Præterea, habitui non adscribitur aliquid, sed potentiæ tantum; sed universalia principia juris naturalis dicuntur adscribi synteresi: ergo etc. — *Ibid.* arg. 5.

6. Præterea, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato; sed habitus naturalis, quem significare dicitur synteresis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ transmutantur; ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur. — *Ibid.* arg. 6.

7. Præterea, synteresi opponitur sensualitas, quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synteresis semper ad bonum; sed sensualitas est potentia absolute sine habitu: ergo et synteresis. — *Ibid.* arg. 7.

8. Præterea, sicut dicitur 4. *Metaphys.* (*text.* 28; l. 3, c. 7), ratio, quam significat nomen, est definitio; ergo illud nomen, quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico « homo albus », definiri non potest, ut probatur 7. *Metaphys.* (*text.* 12 sqq.; l. 6, c. 4): ergo nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia uno nomine nominari. — *Ibid.* arg. 8.

9. Præterea, superior ratio potentiam absolute nominat; sed synteresis est idem quod superior ratio, ut videtur; dicit enim Augustinus (2. *de Libero Arbitrio* c. 10; — Migne t. 32, col. 1257): « In naturali judicatorio (quod synteresim dicimus) adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et *vera* et *incommutabilia* ». Incommutabilibus autem rationibus adhærere est superioris rationis, secundum Augustinum (12. *de Trinit.* c. 2; — Migne t. 42, col. 999); ergo synteresis est potentia absolute. — *Ibid.* arg. 9.

10. Præterea, secundum Philosophum in 2. *Eth.* (c. 5, al. 4) omne quod est in anima, aut est potentia aut habitus aut passio; ergo divisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus. — *Ibid.* arg. 10.

11. Præterea, contraria non possunt esse in eodem; sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat in malum; ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synteresis, quæ semper inclinat ad bonum, non

est habitus, vel habitus cum potentia, sed est potentia absolute. — *Ibid.* arg. 11.

12. Præterea, ad operandum sufficit potentia et habitus; si ergo synteresis sit potentia cum habitu innato, cum synteresis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur hæresis esse Pelagii. — *Ibid.* arg. 12.

13. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una, per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quæ est superior; alia, per quam corpus vivificat in quantum anima est, quæ est inferior. Oportet ergo quod synteresis fundetur super formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo etc.—*Ibid.* arg. 13.

14. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synteresim amittere. Sed synteresis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediæ; omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus; sed synteresis præsupponit actum temporalem; est enim synteresis malo remurmurare et instigare ad bonum: quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum; ergo etc. — *Ibid.* arg. 14.

15. Præterea, officium synteresis videtur esse judicare, unde et naturale judicatorium dicitur; sed liberum arbitrium a judicando nomen accepit: ergo liberum arbitrium est idem quod synteresis; sed liberum arbitrium est potentia absolute: ergo etc. — *Ibid.* arg. 15.

16. Præterea, si synteresis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque, hoc non erit compositione logica, qua species ex genere et differentia componitur: quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur 7. *Metaphys.** Ergo synteresis non est potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute. — *Ibid.* arg. 16.

Sed contra: 1. Si synteresis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis; sed rationales potentiæ se habent ad opposita: ergo synteresis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum. — *de Verit.* q. 16, a. 1, arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, si synteresis est potentia, aut est cognitiva aut motiva; sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum et remurmurare malo: ergo si sit potentia, erit motiva; hoc apparet esse falsum, quia potentiæ motivæ sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem, contra quas dividitur synteresis, ut prius dictum est: ergo etc. — *Ibid.* arg. 4 *Sed contra.*

3. Præterea, sicut in parte animæ operativa synteresis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat; sed intellectus principiorum est habitus quidam, ut patet per Philosophum in 6. *Eth.* (c. 6): ergo synteresis est habitus. — *Ibid.* arg. 5 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ opiniones sunt. *Quidam* enim dicunt, quod synteresis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem. *Alii* vero dicunt, potentiam quidem absolute esse, sed eandem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur *vis ra-*

* *Text.* 26 sqq.; l. 6, c. 8 et 9. Cf. S. Thomas l. 7 et 8.

tionalis; et ut natura, id est in quantum naturaliter cognoscit aliquid, et sic dicitur *synteresis*. *Alii* autem dicunt synteresim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius (*de Div. Nom.* c. 7, § 3; — Migne PP. Gr. t. 3, col. 871), divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu ; humanæ vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ, ut aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio : speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione; quam secundum theologos, qui ponunt angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, et in speculativis et in practicis. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. — Unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem *habitualem* esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis, quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum ; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis : qui quidem habitus ad synteresim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium ostensum est (supra in Tertia Secundæ q. 93, a 1).

Restat igitur ut hoc nomen *synteresis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcunque hoc fuerit, non multum differt, quia non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synteresis dicatur, absque omni habitu esse non potest : quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet. — *de Verit.* q. 16, a. 1, c.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eandem divisionem venire, secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri, qua synteresis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis, secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia, sed secundum quod conveniunt in hoc communi, quod est principium motivum. — *Ibid.* ad 1.

Ad secundum dicendum, quod quandocunque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum : sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam. In quantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum ; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum medium humanum ; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis cognitionem, ut ex dictis patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione, qua dividitur principium motivum ; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi, in quantum est ratio ; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synteresis nominatur. — *Ibid.* ad 3.

Ad quartum dicendum, quod synteresis non dicitur significare potentiam et habitum, quasi eadem sit potentia et habitus ; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu, cui substernitur. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod aliquid adscribi alicui constat dupliciter : uno modo sicut subjecto ; et sic animæ non potest aliquid adscribi, nisi quantum ad potentiam ; — vel sicut concipienti ; et sic nihil prohibet aliquid habitui adscribi, secundum quod dicimus singula, quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ adscribi. — *Ibid.* ad 5.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit, quando aliquid fit unum ex duobus per modum mistionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu ; sed sicut ex accidente et subjecto. — *Ibid.* ad 6.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis ; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus ; et sic etiam synteresis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet. — *Ibid.* ad 7.

Ad octavum dicendum est, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se ; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid ; et talis unitas sufficit ad hoc, quod unum nomen possit imponi. Unde Philosophus ibidem dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari. — *Ibid.* ad 8.

Ad nonum dicendum, quod synteresis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam, quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum ; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synteresis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles : sicut ista veritas «omne totum est majus sua parte» incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synteresis incommutabilibus intendere dicitur. — *Ibid.* ad 9.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus vel solum potentia vel solum passio ; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum ; illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere et uno nomine nominare. — *Ibid.* ad 10.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur ; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ ; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem. —*Ibid.* ad 11.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synteresis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum ; et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc, quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit ; hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianæ impietatis est. —*Ibid.* ad 12.

Ad decimum tertium dicendum, quod synteresis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam ; non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem, quia cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa ; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiæ vegetabiles animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando. Sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva : eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis ; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse inteltum in actu ; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur, quod intellectus agens sit subjectum habituum ; sed magis possibilis. Unde ipsa potentia, quæ habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato quod autem sit activa potentia, ulterius non recte proceditur ; non enim sunt in anima duæ formæ, sed una tantum, quæ est ejus essentia ; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis ; sic enim fundantur in essentia animæ illæ vires, quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia, quam nominat synteresis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute ; nomine autem synteresis nominari eandem cum habitu sibi inhærente. — *Ibid.* ad 13.

Ad decimum quartum dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum synteresis, sed ad actum ipsius. Unde propter hoc non excluditur quin habitus synteresis sit innatus. — *Ibid.* ad 14.

Ad decimum quintum dicendum, quod judicium est duplex : in universali, et hoc pertinet ad synteresim ; et in particulari operabili, et hoc est judicium electionis et pertinet ad liberum arbitrium ; unde ratio non sequitur quod sint idem. —*Ibid.* ad 15.

Ad decimum sextum dicendum, quod compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio misti ex elementis ; et in hac compositione loquitur Philosophus, quod oportet formam misti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei ; quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet

ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque ; et talis est compositio potentiæ et habitus. — *Ibid.* ad 16.

ARTICULUS II

UTRUM SYNTERESIS POSSIT PECCARE.

Videtur quod synteresis possit peccare.

1. Cum enim peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium ; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synteresis homo inducitur ad peccandum quandoque : quia dicitur *Joan.* 16, 2 : « Venit hora, ut omnis qui interficit vos » etc. ; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod judicabant obsequendum Deo, quod ad synteresim pertinet. Ergo etc. — *de Verit.* q. 16, a. 2, arg. 2.

2. Præterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum (9. *Metaphys. text.* 2 ; l. 8, c. 2) ; sed synteresis est potentia rationalis : ergo se habet ad opposita ; ergo potest bonum facere et peccare. — *Ibid.* arg. 4.

3. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem ; sed virtus et peccatum sunt contraria : cum igitur in synteresi sit actus virtutis, quia instat ad bonum, etiam erit in ipsa actus peccati. — *Ibid.* arg. 5.

4. Præterea, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synteresis in operativis ; sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur : ergo omnis operatio rationis practicæ ex synteresi initium sumit ; ergo sicut synteresi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attritur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum. — *Ibid.* arg. 6.

Sed contra : 1. Bonum potest esse magis purum quam malum : quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo, nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum ; sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes : ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum ; hoc autem non videtur esse nisi synteresis : ergo, etc. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

2. Præterea, quod naturaliter inest, semper inest ; sed naturale est synteresi quod remurmuret malo : ergo ipsa nunquam in malum consentit. — *Ibid.* arg. 2 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus semper bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt ; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia ; principia enim manere oportet, ut dicitur in 1. *Physicorum.* Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omnibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error possit accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur : ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synteresis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum. Et ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum. — *de Verit.* q. 16, a. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio, quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali judicio synteresis quod est Deo obsequendum, sed ex falso judicio superioris rationis, quæ arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo ; et ideo non oportet concedere, quod per actum synteresis inclinarentur ad peccatum. — *Ibid.* ad 2.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis, quæ de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum, et maxime si sit habitus completus ; synteresis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum. — *Ibid.* ad 4.

Ad tertium dicendum, quod actus synteresis non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis et acquisitis. — *Ibid.* ad 5.

Ad quartum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum : ita etiam in operativis. — *Ibid.* ad 6.

ARTICULUS III

UTRUM SYNTERESIS IN ALIQUO EXSTINGUATUR.

Videtur quod synteresis in aliquo possit exstingui.

1. Infideles enim non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate ; cum igitur officium synteresis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit exstincta. — *de Verit.* q. 16, a. 3, arg. 2.

2. Præterea, per Philosophum 7. *Eth.** ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium; sed principia operabilium pertinent ad synteresim : ergo in habente vitii alicujus habitum synteresis exstincta est. — *Ibid.* arg. 3.

3. Præterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum ; ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum ; sed synteresis inclinat ad bonum : ergo etc. — *Ibid.* arg. 5.

Sed contra : *Isaiæ* ultimo (66, 24): «Vermis eorum non morietur» ; et exponitur de verme conscientiæ, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiæ ; sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synteresis remurmurat malo : ergo synteresis non exstinguitur. — *Ibid.* arg. 1 *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod synteresim exstingui intelligi potest dupliciter : *uno modo* quantum ad ipsum lumen habituale ; et sic impossibile est quod synteresis exstinguatur, sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt : hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis. — *Alio modo* quantum ad actum ; et hoc dupliciter : uno modo, ut dicatur actus synteresis exstingui, in quantum actus ejus omnino intercipitur ; et sic contingit actum synteresis exstingui et in non habentibus usum liberi arbitrii nec aliquem usum rationis ; et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synteresis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali actum synteresis exstingui. In particulari vero operabili exstinguitur quandocunque peccatur in eligendo ; vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synteresis universale judicium ad particularem actum non applicet ; sed hoc non exstinguit synteresim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo di-

* Cap. 5, al. 6. Cr. S. Thomas l. 5.

cendum, quod synteresis nunquam exstinguitur. — *de Verit.* q. 16, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synteresis in eis manet. Judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur. In hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum. — *Ibid.* ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili, in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad particulare operabile applicet in eligendo. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertium dicendum, quod malum est præter naturam ; et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum in beatis removeri ; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam, unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis. — *Ibid.* ad 5.

QUÆSTIO XIX

DE PRUDENTIA.

Deinde considerandum de virtutibus cardinalibus in speciali ; et primo quidem de prudentia, secundo de justitia, tertio de fortitudine, quarto de temperantia.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR SEX :

1. Utrum prudentia recte definiatur a Philosopho habitus cum vera ratione activus etc.
2. Utrum ad prudentiam pertineat invenire modum in virtutibus moralibus.
3. Utrum recte assignentur partes integrales prudentiæ.
4. Utrum recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ.
5. Utrum recte assignentur partes potentiales prudentiæ.
6. Utrum recte enumerentur vitia opposita prudentiæ.

ARTICULUS I

UTRUM PRUDENTIA RECTE DEFINIATUR A PHILOSOPHO HABITUS CUM VERA RATIONE ACTIVUS CIRCA EA QUÆ HOMINI BONA ET MALA SUNT.

Videtur quod prudentia non recte definiatur a Philosopho « habitus cum vera ratione activus circa ea quæ homini bona et mala sunt ».

1. Ad prudentiam enim pertinet *eligere sagaciter*, ut dicit Augustinus (l. *de Moribus Ecclesiæ* c. 15 ; — Migne t. 32, col. 1322) : ergo deberet poni in ipsa definitione habitus « electivus », non activus. — 2a 2æ, q. 47, a. 1, arg. 1. et 2.

2. Præterea, habitus activus non consistit in ratione speculativa ; sed prudentia reperitur in parte speculativa ; in eadem enim parte animæ ponitur a Philosopho 6. *Eth.* (c. 3) ars et prudentia ; sed ars non solum invenitur in practica, sed etiam in speculativa, ut patet in artibus liberalibus : ergo male definitur prudentia habitus activus. — *Ibid.* a. 2, arg. 3.

3. Præterea, habitus activus est tantum singularium ; sed prudentia non est singularium ; particularia enim per sensum cognoscuntur, universalia vero per intellectum ; prudentia autem non est in sensu, sed in ratione : ergo prudentia male definitur habitus activus. — *Ibid.* a. 3, arg. 1 et 3.

4. Præterea, versari circa ea quæ sunt homini bona vel mala per rationem est homini naturale ; bonum enim habet rationem finis et est quod omnia appetunt ; prudentia autem non est nobis naturalis : ergo prudentia non est circa ea quæ sunt homini bona vel mala. — *Ibid.* a. 15, c

5. Præterea, prudentia supponit rectum appetitum finis ; ergo non magis debuit definiri habitus cum recta *ratione*, quam cum recto *appetitu* activus. — 6. *Eth.* 1. 7.

Sed contra est auctoritas Philosophi 6. *Eth.* c. 5 prudentiam sic definientis. — 6. *Eth.* 1. 4.

Respondeo dicendum, quod optime definita est prudentia a Philosopho, scilicet « habitus vera cum ratione activus etc. » Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sic oportet assumere de prudentia quid sit, considerando qui dicantur prudentes. Videtur autem ad prudentem pertinere, quod sit potens ex facultate habitus bene consiliari circa propria bona et utilia, non quidem in aliquo particulari negotio, puta qualia sint bona vel utilia ad sanitatem vel ad fortitudinem corporalem ; sed circa ea quæ sunt bona vel utilia ad hoc quod tota vita humana sit bona. (6. *Eth.* 1. 4). Illi enim dicuntur prudentes non simpliciter, sed circa aliquid determinatum, qui possunt bene ratiocinari quæ sunt bona vel utilia ad aliquem finem determinatum, dummodo ille finis sit bonus, quia ratiocinari de his quæ pertinent ad malum finem est contrarium prudentiæ. Si igitur ille qui est bene consiliativus ad aliquid particulare, est prudens particulariter in aliquo negotio, consequens est, quod ille sit totaliter et simpliciter prudens qui est bene consiliativus de his quæ pertinent ad totam vitam (*Ibid.*). Nullus autem consiliatur neque de his quæ sunt simpliciter impossibilia aliter se habere, neque de his quæ non sunt in potestate ejus. Cum ergo scientia sit per demonstrationem ; demonstratio autem non possit esse de his quorum principia contingit aliter se habere — aliter omnia quæ ex principiis illis consequuntur, possent aliter se habere ; non enim potest esse quod principia debilius esse habeant quam ea quæ sunt ex principiis : — sequitur quod prudentia non sit scientia. (*Ibid.*) Quod autem non sit etiam ars, patet per hoc quod aliud est genus actionis et factionis : finis enim factionis semper est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis ædificationis est ædificium constructum ; ex quo patet quod bonum ipsius factionis non est in faciente sed in facto. Sic igitur ars, quæ est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiatorum. Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque eupraxia, id est bona operatio, est finis ipsi sibimet, vel etiam agenti. Quod tamen non est semper ; nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam sicut ad finem : sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causæ. Finis autem est bonum uniuscujusque. Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quæ est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona. (*Ibid.*) Ex quo patet, quod cum prudentia non sit scientia, quæ est habitus demonstrativus circa necessaria ; neque ars, quæ est habitus cum recta ratione factivus, relinquitur quod sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia quæ sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis. — 6. *Eth.* 1. 4 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 1 ; 2a 2æ, q. 47, a. 1 sqq., a. 15.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus dicit (in *Etymol.* 1. 10, n. 202 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 388), « prudens dicitur quasi *porro videns* ». Prudens enim considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet, quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam ; dicit enim Philosophus in 6. *Eth.* (c. 5), quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio præsupponit consilium, est enim « appetitus præconsiliati », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 3, al. 5); ideo etiam eligere attribui potest pruden-

tiæ consequenter, in quantum electionem per consilium dirigit. — 2a 2æ, q. 47, a. 1, in c. et ad 2.

Ad secundum dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem ; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium ; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ perveniendi determinatæ ad finem, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 3, al 5). Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ ; et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia. — *Ibid.* a. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quod (quæ) est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus ; ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia circa quæ sunt operationes. — *Ibid.* a. 3, in c.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa, quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota. Sed alia principia universalia posteriora non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem (recti) humanæ vitæ sunt determinati, unde potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter. — *Ibid.* a. 15, c.

Ad quintum dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum est, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem ; ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini ; unde circa illa non est habitus infusus aut acquisitus, sed naturalis, sicut synteresis, loco cujus Philosophus 6. *Eth.* ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica, secundum quod negotiatur de illis quæ sunt ad finem ; et respectu horum dicitur habitus cum recta ratione activus, cum respectu finis supponat rectitudinem appetitus. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 4, sol. 4.

ARTICULUS II

UTRUM AD PRUDENTIAM PERTINEAT INVENIRE MEDIUM IN VIRTUTIBUS MORALIBUS.

Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

1. Consequi enim medium est finis moralium virtutum ; sed prudentia non præstituit finem virtutibus moralibus ; hoc enim pertinet ad rationem naturalem, quæ est synteresis : ergo non invenit in eis medium. — 2a 2æ, q. 47, a. 7, arg 1.

2. Præterea, principalis actus pruden-

tiæ est præcipere ; sed præceptum præsupponit inventionem medii : ergo non pertinet ad prudentiam invenire medium in virtutibus moralibus. — *Ibid.* a. 8, in c.

3. Præterea, prudentia operatur secundum modum rationis ; sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ : ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus. — *Ibid.* a. 7, arg. 3.

Sed contra est, quod in supra posita definitione virtutis moralis dicitur, quod «est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit ». — *Ibid.* a. 7, arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod in ratione practica, sicut et in speculativa, præexistunt *quædam* ut principia naturaliter nota, cujusmodi sunt fines virtutum moralium ; *quædam* ut conclusiones, et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus, et horum est prudentia applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem (2a 2æ, q. 47, a. 6, c.), — scilicet qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur. — 2a 2æ, q. 47, a. 6 et 7, c.

Et sic patet solutio *ad primum.*

Ad secundum dicendum, quod prudentiæ sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere. Secundus est *judicare de inventis ;* et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius ; et est tertius actus ejus *præcipere ;* qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. — Et hujus signum est, quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat, in arte, quasi haberet rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 5) ; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat olens. — *Ibid.* a. 8, in c.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per medium naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus ; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ. — *Ibid.* a. 7, ad 3.

ARTICULUS III

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES INTEGRALES PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes integrales prudentiæ, scilicet memoria, intellectus, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio et cautio.

1. Prudentia enim per exercitium acquiritur et perficitur ; sed memoria inest nobis a natura : ergo memoria non est pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, arg. 2.

2. Præterea, ad prudentem pertinet bene consiliari ; sed consilium non est de præteritis : cum igitur memoria sit præteritorum, videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. — 3. *Sent.* dist 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 2 ; 2a 2æ, q. 49, a. 1, arg. 3.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 7 et 8) ; sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in libris *de Anima.* — 2a 2æ, q. 49, a. 2, arg. 3.

4. Præterea, eorum quæ ex opposito

dividuntur, unum non est pars alterius; sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet 6. *Eth.* (c. 3) : ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ. — *Ibid.* arg. 1 ; 6. *Eth.* l. 3.

5. Præterea, docilitas est ex natura; sed prudentia est virtus acquisita vel infusa : ergo non debet poni pars ejus. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 2.

6. Præterea, illud quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum ; sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem, secundum Philosophum (2. *Eth.* c. 1) : ergo non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 3, arg. 1; 2. *Eth.* l. 1.

7. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dictum est ; sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox ; oportet autem consiliari tarde, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) : ergo solertia non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 4, arg. 2.

8. Præterea, solertia se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus; sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium : ergo ad prudentiam non pertinet solertia. — *Ibid.* arg. 1.

9. Præterea, subjectum accidentis non est pars ejus ; sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dictum est : ergo ratio non debet poni pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 5, arg. 1.

10. Præterea, illud quod est commune multis, non debet alicujus eorum poni pars ; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimum convenit ; ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa : ergo ratio non debet poni pars prudentiæ. — *Ibid.* arg. 2.

11. Præterea, providentia idem esse videtur quod prudentia; ergo non debet ei assignari ut pars ; nihil enim est pars sui ipsius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, arg. 3 ; 2a 2æ, q. 49, a. 6, arg. 1.

12. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem judicare et consiliari, ut dictum est ; sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ ; ergo providentia non est pars prudentiæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 3.

13. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt ; sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt : ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 7, arg. 3.

14. Præterea, cavere oppositum pertinet ad quamlibet virtutem ; ergo cautio non debet poni magis pars prudentiæ quam aliarum virtutum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, arg. 3.

15. Præterea, in eis in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio ; sed « virtutibus nemo male utitur » : ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum. — 2a 2æ, q. 49, a. 8, arg. 1.

16. *Sed contra est :* Sollicitudo pertinet ad prudentiam ; ergo non sufficienter enumerantur partes integrales prudentiæ. — 2a 2æ, q. 47, a. 9, in c. ; q. 48, a. un., arg. 5.

Respondeo dicendum, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet integrale, universale et potentiale ; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus ; universalis vero totius pars suscipit totius prædicationem, sicut homo animalis ; potentialis vero pars neque prædicationem totius recipit neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut

patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animæ potentiæ congregantur. Sensibilis vero in brutis, et in plantis vegetabilis, dicuntur partes animæ, quia aliquid de potentia animæ habent; sed non totum. Unde dicitur in lib. *de Plantis*, quod non habent animam, sed partes animæ. Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiæ et aliis virtutibus. *Uno* enim *modo* assignantur ei *partes* quasi *integrales*, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quæ exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit ; et hæ partes, proprie loquendo, non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. *Alio modo* per modum *partium subjectivarum ;* et sic partes illæ nominant quidem virtutes, et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto, cujus partes assignantur, quia illud de eis prædicatur. *Tertio modo* per modum totius potentialis, in quantum scilicet aliquæ virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 1.

Sic igitur possunt accipi octo *partes integrales* prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius, quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia* sive *solertia*, quam ponit Aristoteles. Nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur ; unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Horum ergo oportet habere sensum ; hic autem est intellectus ». Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est *cognoscitiva*, scilicet *memoria*, *ratio*, *intellectus*, *docilitas* et *solertia ;* tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est *præceptiva*, applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia*, *circumspectio* et *cautio*. — 2a 2æ, q. 48, a. un., c.

Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda : primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur *intellectus* seu *intelligentia ;* — secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas* ; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona conjecturatio ; hujus autem pars, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10), *est solertia*, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* ult. ; c. ult.) —Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda, et hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere : — primo quidem, ut ordinet aliquid accomodatum ad finem : et hoc pertinet ad *providentiam*, quæ importat respectum quendam alicujus distantis ad quod ea quæ in præsenti occurrunt ordinanda sunt (2a 2æ, q. 49, a. 6, in c.) ; secundo ut attendat circumstantias negotii : quod pertinet ad *circumspectionem ;* tertio ut vitet impedimenta : quod pertinet ad *cautionem*. — 2a 2æ, q. 48, a. un., c. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1 et 2 ; 2a 2æ, q. 48, a. un. ; q. 49, a. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio ; ita etiam memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris, et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris. — 2a 2æ, q. 49, a. 1, ad 3.

Vel dic, quod memoria præteritorum indiget prudens non propter se sed in ordine ad priora (1) eligibilia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

(1) Al. « plura » vel « præsentia ».

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus*, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum ; hic autem est intellectus ». Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari judicamus. — 2a 2æ, q. 49, a. 2, ad 3 ; 6. *Eth.* l. 6 et 7.

Ad quartum dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem. Conclusio autem singularis syllogisatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex *duplici intellectu* procedat ;—quorum *unus* est, qui est cognoscitivus universalium ; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse male faciendum ». *Alius* autem intellectus est, qui, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 11), est cognoscitivus extremi, id est alicujus principii (primi) singularis, seu principii contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine. — 2a 2æ, q. 49, a. 2, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali dispositione, tamen complementum habet per consuetudinem, ut dicit Philosophus in 1. *Eth.* — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam ; prudentia enim consistit circa particularia operabilia : in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in iis quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12) : « Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus ; propter experientiam enim vident principia. » Hoc autem pertinent ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 3, ad 1 et in c.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus unam rationem inducit in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) ad ostendendum, quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. (6. *Eth.* l. 8.) Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur. Sciendum tamen, quod solertia hic accipitur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscunque ; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii », ut dicitur in 1. *Poster.* (*text.* ult. ; c. ult.) — 2a 2æ, q. 49, a. 4, ad 2 et in c.

Ad octavum dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, ut dictum est ; et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam. — *Ibid.* ad 1.

Ad nonum dicendum, quod ratio non

sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu. Opus enim prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur 6. *Eth.* (c. 5) ; consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens : unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur integrales illius partes, inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet. — 2a 2æ, q. 49, a. 5, ad 1 et in c. ; 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Ad decimum dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu ; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, et tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa ; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus et possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta. —2a 2æ, q. 49, a. 5, ad 2.

Ad undecimum dicendum, quod quandocunque multa requiruntur ad unum, necesse esse unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ : quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, quæ est formalis pars et completiva prudentiæ, cujus officium est, ut res ad finem debite ordinentur. — 2a 2æ, q. 49, a. 6, ad 1 et in c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 1, ad 3.

Ad duodecimum dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, quæ includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et judicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest. — 2a 2æ, l. c. ad 3.

Ad decimum tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinent considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant ; utrumque autem hoc habet specialem difficultatem : et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 49, a. 7, ad 3.

Ad decimum quartum dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiæ : sicut irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem. Unde illud, quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio scilicet, ad prudentiam pertinet essentialiter. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

Ad decimum quintum dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt. — 2a 2æ, q. 49, a. 8, ad 1.

Ad decimum sextum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ. (2a 2æ, q. 48, a. un., ad 5.) Sicut enim dicit Isidorus (in *Etymol.* l. 10, n. 244 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 393), *sollicitus* dicitur quasi *solers citus*, in quantum aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda ; unde est eadem atque diligentia. Hoc autem pertinet ad prudentiam : cujus præcipuus actus, qui convenit providentiæ, est ordinare de præcon-

siliatis et judicatis. — 2a 2æ, q. 48, a. un., ad 5 ; q. 47, a. 9, in c.

ARTICULUS IV

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES SUBJECTIVÆ PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ, scilicet regnativa seu legispositiva, politica, œconomica et militaris.

1. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam ; dicitur enim in 5, *Eth.* (c. 6), quod « princeps est custos justi » ; ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, secundum Philosophum in 3. *Polit.* (c. 5, al. 7) regnum est una sex specierum politiarum ; sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia, democratia : ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa. — *Ibid.* arg. 2 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, arg. 5.

3. Præterea, regnativa est pars politicæ prudentiæ ; sed pars non debet dividi contra totum : ergo politica non debet poni alia species prudentiæ. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, arg. 1.

4. Præterea, Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 8), quod politica est idem quod prudentia ; ergo non est pars ejus. — 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

5. Præterea, non admittitur prudentia in brutis, quæ gubernantur ab hominibus ; ergo nec debet admitti in hominibus subditis. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, in c.

6. Præterea, Philosophus dicit in 6. *Eth.*. (c. 5), quod prudentia ordinatur ad bene vivere totum ; sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1. *Eth.* (c. 1) : ergo œconomica non est species prudentiæ. — 2a 2æ, q. 50, a. 3, arg. 1.

7. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo ; si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa ; non autem ponitur : ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ. — *Ibid.* arg. 3.

8. Præterea, multa alia exercitia sunt in civitatibus quam militaris ; ergo non debet magis ipsa poni species prudentiæ quam alia civitatis officia, sicut est gubernatoria, negotiativa et hujusmodi. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, arg. 4 ; 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2.

9. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo ; ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 3.

10. *Sed contra* : Videtur quod plures sint partes prudentiæ quam supradictæ. Etenim monastica est una species prudentiæ ; ergo non bene assignantur species subjectivæ prudentiæ.—1. *Eth.* l. 1 ; 1. *Polit.* l. 1.

11. Præterea, Rhetorica, Dialectica et Physica sunt etiam partes subjectivæ prudentiæ ; ergo non bene assignantur partes subjectivæ prudentiæ. — 2a 2æ, q. 48, a. un., in c.

Respondeo dicendum, quod prudentia potest sumi vel absolute vel in ordine ad alios. Et si quidem sumantur *in ordine ad se*, quo sensu dicitur monastica, sic ei non assignantur partes subjectivæ ; sed tantum secundum quod sumitur *in ordine ad alios* et secundum esse perfectum, quo sensu dicitur polyarchica, sic dividitur prudentia polyarchica in diversas species secundum diversas species multitudinis. — Potest autem aliquis coordinari alii dupliciter : *uno modo* ad aliquem actum specialem, sicut scholares in iis quæ ad studium spectant, milites in his quæ ad pugnandum ; unde talis adunatio non remanet nisi quamdiu actus talis

exercetur respectu talis coordinationis ad alterum; et hanc ordinat *militaris*, quæ est habitus speculativus et practicus exercitui conferentium. *Alio modo* coordinatur aliquis alicui in vita simpliciter; unde talis coordinatio nata est semper manere, nisi per accidens dissolvatur. Hæc autem *vel* est respectu eorum qui sunt in domo una; et sic est *œconomica*, quæ est habitus speculativus, id est considerativus, et practicus, id est activus, domui conferentium; *vel* respectu eorum qui sunt in eadem civitate; et sic est *politica*, quæ est habitus speculativus et practicus civitati conferentium. Unde hæ sunt partes subjectivæ prudentiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut dicitur 12. *Metaphys.* (*text.* 52; l. 11, c. 10): unus, quo ordinatur tota multitudo ad finem communem, alius, quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam, quæ regi civitatis competit, cujus est bonum commune totius multitudinis conjectare; et hæc dicitur regnativa, quæ est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut dicitur in 6. *Eth.* (c. 8). Alia est, quæ competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et hæc politica dicitur, quæ nomen commune retinet. Et ideo dicit Philosophus in 6. *Eth.* (c. 8), quod legis positiva est architectonica. (3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.) Leges enim comparantur ad opera humana sicut universalia ad particularia. Et sicut legis positiva est præceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quæ lege ponuntur. (6. *Eth.* l. 7.) Et similiter potest dividi militaris in ductivam, quæ competit duci exercitus, et militarem simpliciter; et similiter œconomica in paternam, quæ competit patrifamilias, et œconomicam simpliciter. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

Si autem prudentia large sumatur, secundum quod includit etiam scientiam speculativam (2a 2æ, q. 48, a un. in c.), vel secundum quod ipse actus speculativæ rationis, prout est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens sub ordinatione prudentiæ (2a 2æ, q. 47, a. 2, ad 2): — tunc etiam partes ejus ponuntur Rhetorica, Dialectica et Physica, secundum tres modos procedenti in scientiis: — quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad Physicam, ut sub Physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ; — alius ex probabilibus ad opinionem faciendam; quod pertinet ad Dialecticam; — et tertius ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam vel ad aliqualiter persuadendum; quod pertinet ad Rhetoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum etiam ex conjecturis. — 2a 2æ, q. 48, a. un., in c.; 2a 2æ, q. 50, a. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam virtus justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad bonum regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet justitia et prudentia. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exsequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est exsecutiva. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum (3. *Polit.* c. 5, al. 7) inter species citatas politiarum tres sunt ordinatæ ad utilitatem communem et sunt rectæ politiæ: *regnum* scilicet, in quo unus dominatur; *aristocratia*, in qua pauci principantur propter bonum commune — et hæc politia vocatur status opti-

matum, vel quia optimi principantur, scilicet virtuosi; vel quia ordinatur talis politia ad id quod est optimum civitatis et omnium civium —; sed quando multitudo principatur intendens utilitatem communem, vocatur *respublica*. — Tres vero sunt inordinatæ politiæ prædictis oppositæ, in quibus qui principantur propriam utilitatem quærunt, scilicet *tyrannis* quæ deficit a regno, et est principatus unius intendens utilitatem propriam; *oligocratia* quæ deficit ab aristocratia, et est paucorum status intendens ad utilitatem divitum; et *democratia* quæ deficit a republica et est popularis status ad utilitatem pauperum ordinatus (3.*Polit*.1.6). Sic ergo quia regnum est inter alias politias optimum regimen, ut dicitur in 8. *Eth*. (c. 10, al. 12), ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam. — 2a 2æ, q. 50, a. 1, ad 2.

Ad tertium patet solutio ex dictis; politica enim quæ est prudentia subditorum, retinuit sibi nomen commune.— 2a 2æ,q. 50, a 2, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod politica nominat prudentiam completam. Et quia non omnis prudentia habet istam completionem, ideo ponitur pars ejus subjectiva. Tamen in eo, in quo prudentia completum habet esse, non differt secundum substantiam habitus politicæ et prudentiæ, sed ratione tantum.—3. *Sent*. dist. 33, q. 3, a. 1, quæstiunc. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod aliter irrationabilia et inanimata moventur et gubernantur a suis motoribus, aliter homines. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt se ipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis sed solum in motoribus. Sed homines servi vel quicunque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt se ipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis per quam se ipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur. — 2a 2æ, q. 50, a. 2, in c.

Ad sextum dicendum, quod divitiæ comparantur ad œconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in 1.*Polit*. (c. 5 sqq.); finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere secundum domesticam conversationem; Philosophus autem 1. *Eth*. (c. 1) ponit exemplificando divitias finem œconomicæ secundum studium plurimorum. — *Ibid*. a. 3, ad 1; 1. *Polit*. l. 6.

Ad septimum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad octavum dicendum, quod alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ad tuitionem boni communis. — 2a 2æ, q. 50, a. 4, ad 2.

Ad nonum dicendum, quod exsecutio militaris pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus. — *Ibid*. ad 3.

Ad decimum et *undecimum* patet solutio ex dictis (in c.).

ARTICULUS V

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES POTENTIALES PRUDENTIÆ.

Videtur quod non bene assignentur partes potentiales prudentiæ, scilicet eubulia, synesis et gnome.

1. Dicit enim Philosophus in 6. *Eth*. (c. 5), quod prudens est totaliter consiliativus; sed eubulia est bona consiliatio: ergo idem est quod prudentia et non pars ejus. — 3. *Sent*. dist. 33, q. 3, a 1, quæstiunc. 3, arg. 1; 2a 2æ, q. 51, a. 2, arg. 1.

2. Præterea, eubulia non est virtus; virtus enim perfectio quædam est; sed eubulia circa consilium consistit, quod impor-

tat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectiones sunt: ergo eubulia non bene ponitur pars prudentiæ. — 2a 2æ, q, 51, a. 1, arg. 2.

3. Præterea, synesis est bona judicatio; sed judicium in operabilibus est ipsa electio: cum igitur eligere recte sit prudentiæ proprium, videtur quod synesis sid idem quod prudentia et non pars ejus. — 3. *Sent.* l. c. arg. 2.

4. Præterea, virtutes non insunt nobis a natura, ut dictum est; sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus in 6. *Eth.* (c. 11, al. 12): ergo synesis non est virtus, et proinde nec pars prudentiæ. — 2a 2æ, q. 51, a. 3, arg. 1; 6. *Eth.* l. 9.

5. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum; sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia, et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia: ergo etiam una est tantum virtus bene judicativa, scilicet synesis; non ergo est aliqua alia virtus bene judicativa, quæ gnome dicatur. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2 et 1.

Sed contra est, quod Philosophus 6. *Eth.* (c. 9 sqq., al. 10 sqq.) post tractationem de prudentia, agit de eubulia et de synesi et gnome tamquam de pertinentibus ad prudentiam. — 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Respondeo dicendum, quod partes potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundos actus vel materias quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, synesis et gnome. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod ad rationem pertinet præcipere quod faciendum est, quia aliæ vires obediunt aliqualiter rationi. Ratio autem non præcipit, nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem. Perfectio autem rationis practicæ, sicut et speculativæ, consistit in duobus, scilicet in inveniendo et judicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur; et hæc est *eubulia*, quæ secundum Philosophum in 6. *Eth.* (c. 9, al. 10) est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus et alias circumstantias. (3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 3.) Et oportet haberi virtutem qua bene judicet de consiliatis; et hæc vel est *synesis*, quæ est circa judicium eorum, quæ secundum regulas communes fiunt; vel *gnome*, quæ est circa judicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Et oportet haberi virtutem quæ bene præcipiat; et hæc est prudentia, ut dictum est. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus, ideo consilium et judicium de consiliatis reducitur ad præceptum de opere sicut ad finem: propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu omnium; et aliæ participant modum ipsius. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 1, sol. 3; 2a 2æ, q. 48, a. un., c.; q. 51, a. 1, 2, 3, 4; 6. *Eth.* l. 8 et 9.

Ad primum ergo dicendum, quod et consilium et judicium pertinent ad prudentem, non sicut principales ejus actus, sed sicut ea quibus utitur ad suum actum. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud, quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. — Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, quia non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia. — 2a 2æ, q. 51, a. 1, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod judicium consistit adhuc in cognitivis terminis; sed electio est applicatio cognitionis ad opus; unde judicium præcedit electionem. — 3. *Sent.* l. c. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod rectum judicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt; si vero fuerit male dispositum, apparent ibi imagines distortæ et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummatur autem ex exercitio, et hoc dupliciter: — *uno modo* directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus; — *alio modo* indirecte ex bona dispositione appetitivæ partis; ex qua sequitur quod homo bene judicet de appetibilibus: et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem. — 2a 2æ, q. 51, a. 3, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii: sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris, de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ. — Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas judicat *synesis*; et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem animi, et secundum quam homines dicuntur eugnomones.— 2a 2æ, q. 51, a. 4, c.; 6. *Eth.* l. 9.

Quia vero judicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia — unde in speculativis dialectica quæ est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem quæ est judicativa, procedit ex propriis —; ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una. — 2a 2æ, q. 51, a. 4, ad 2.

ARTICULUS VI

UTRUM RECTE NUMERENTUR VITIA OPPOSITA PRUDENTIÆ.

Videtur quod non recte enumerentur vitia opposita prudentiæ, scilicet imprudentia, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, negligentia, prudentia carnis, astutia, dolus, fraus.

1. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ; sed *præcipitatio* opponitur consilio: ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, genus non invenitur extra species; ergo *imprudentia* non invenitur extra præcipitationem, inconsiderationem etc.; male igitur affertur tamquam speciale vitium oppositum prudentiæ.

3. Præterea, videtur *præcipitatio* ad temeritatem pertinere; temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam: ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, arg. 2.

4. Præterea, *inconstantia* videtur in

hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili; sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem: ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ. — *Ibid.* a. 5, arg. 1.

5. Præterea, quicunque consiliatur, oportet quod multa consideret; sed per defectum consilii est *præcipitatio*, et per consequens ex defectu considerationis : ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur ; non ergo inconsideratio est speciale vitium imprudentiæ. — *Ibid.* a. 4, arg. 2.

6. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat : quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, et in tristitiis ad mollem sive delicatum ; ergo *inconstantia* non pertinet ad imprudentiam. — *Ibid.* a. 5, arg. 3.

7. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis ; sed *negligentia* non importat defectum neque circa judicium, in quo deficit inconsideratio, neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia : ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, arg. 3.

8. Præterea, caro licite amatur ; ergo *prudentia carnis* est licita; ergo non bene ponitur vitium oppositum prudentiæ. — 2a 2æ, q. 55, a. 1, arg. 2.

9. Præterea, verba Sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad vitium ; inducunt autem ad *astutiam*, secundum illud *Proverb.* 1, 4 : « ut detur parvulis astutia » : ergo astutia non est vitium contra prudentiam. — *Ibid.* a. 3, arg. 1.

10. Præterea, vitium in perfectis viris non invenitur ; invenitur autem in eis aliquis *dolus*, secundum illud 2. *ad Cor.* 12, 16 : « cum essem astutus, dolo vos cepi » : ergo dolus non est vitium contra prudentiam. — *Ibid.* a. 4, arg. 1.

11. Præterea, *fraus* pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem rerum ; sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem : ergo fraus non est vitium oppositum prudentiæ. — *Ibid.* a. 5, arg. 2.

12. *Sed contra* : Sicut fraus et dolus spectant ad astutiam, ita pigritia et torpor ad negligentiam ; ergo videtur quod non sufficienter sunt assignatæ species imprudentiæ. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod vitia opposita prudentiæ in duplici genere possunt considerari : in *primo* sunt ea quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur ; in *secundo* sunt ea quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur (2a 2æ, q. 53, in prologo). Hæc autem omnia ad imprudentiam revocantur. Imprudentia autem dupliciter accipi potest : uno modo *privative*, alio modo *contrarie*. Nam *negative* non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solam carentiam prudentiæ, quæ non est vitium. Et privative quidem imprudentia dicitur, in quantum scilicet caret aliquis prudentia quam natus est et debet habere. Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ. — 2a 2æ, q. 53, a. 1, in c.

Cum autem *triplex* sit *actus prudentiæ*, ut dictum est, scilicet consiliari, judicare, præcipere ; secundum diversam *oppositionem* triplici huic actui prudentiæ, est diversitas in speciebus imprudentiæ contrarie sumptæ. *Primum* ergo est *præcipitatio*, quæ in actibus animæ metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio ; imum autem est ipsa operatio per corpus exercita ; gradus autem medii, per quos oportet ordina-

te descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *sollertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit scientiæ majorum ; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis ejusmodi gradibus, est præcipitatio. Et cum inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, sic manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur (*Ibid.* a. 3, c.). — Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis scientia demonstrativa, scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum judicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium *inconsiderationis* pertinet, prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit (*Ibid.* a. 4, c.). — At si defectus in ratione oriatur ex hoc quod ratio deficiat in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata, vel quod non possit resistere impulsui passionum ex debilitate sua vel ob aliam rationem : sic est *inconstantia*, quæ in quantum est defectus in ratione, pertinet ad imprudentiam. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii ; ita inconstantia est contra actum præcepti, cum scilicet aliquis deficit præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, ut dictum est (*Ibid.* a. 5, c.). — At vero si hoc accidat per defectum promptæ voluntatis, erit *negligentia*, quæ opponitur sollicitudini, cujus rectitudo pertinet ad prudentiam, et per consequens ejus oppositum ad imprudentiam (2a 2æ, q. 54, a. 2, in c. et ad 3).

Ad considerationem autem eorum quæ sunt in *secundo genere* sciendum est, quod prudentia est « recta ratio agibilium », sicut scientia est « certa ratio scibilium ». Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativo : — uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera ; — alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad falsam. Ita etiam aliquis defectus potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : — uno modo, quia judicium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens : et hoc pertinet ad *prudentiam carnis*, quæ proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ (2a 2æ, q. 55, a. 1, in c.) ; — alio modo in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum vel malum utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus : et hoc pertinet ad vitium *astutiæ* (*Ibid.* a. 3, in c.). — Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : — uno quidem modo in ipsa cogitatione viarum hujusmodi : et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum exsecutionem operis : et secundum hoc pertinet ad *dolum* (*ibid.* a. 4, in c.) vel *fraudem*, quæ important quandam exsecutionem astutiæ et secundum hoc ad astutiam pertinent, — aliter tamen et aliter : nam dolus pertinet universaliter ad exsecutionem astutiæ, sive fiat per verba sive per facta ; fraus autem magis proprie pertinet ad exsecutionem astutiæ secundum quod fit per facta (*Ibid.* a. 5, c.). — 2a 2æ, q. 53, prolog. et a. 1, 2, 3, 4, 5 ; q. 54, a. 1 et 2 ; q. 55, a. 1 sqq.

Ad primum dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad virtutem prudentiæ ; et ideo præcipitatio ex hoc quod contrariatur consilio, contrariatur et prudentiæ. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, ad 1.

Ad secundum patet solutio ex dictis (in c.) ; imprudentia enim dupliciter ac-

cipitur : privative, quomodo est speciale peccatum imprudentiæ ; et contrarie, quomodo dividitur per præcipitationem, inconsiderationem, etc.

Ad tertium dicendum, quod illa dicuntur fieri temere, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis vel passionis ; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis : et hoc proprie importat temeritas ; unde videtur ex radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque ; unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum. — 2a 2æ, q. 53, a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus ; et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium. — *Ibid.* a. 5, ad 1.

Ad quintum dicendum, quod tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad recte judicandum ; et ideo consideratio in judicio perficitur ; unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii. — *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad sextum dicendum, quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis), sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia. — *Ibid.* a. 5, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans ; inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis, ut dictum est. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, ad 3.

Ad octavum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio ; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis. — 2a 2æ, q. 55, a. 1, ad 2.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (4. *contra Julian.* n. 20 ; — Migne t. 44, col. 748), sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc propter similitudinem unius ad alterum ; proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut Philosophus dicit in 6. *Eth.* (c. 12). — *Ibid.* a. 3, ad 1.

Ad decimum dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam dolus, qui est astutiæ exsecutio. — *Ibid.* a. 4, ad 1.

Ad undecimum dicendum quod exsecutio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et exsecutio prudentiæ fit per virtutes ; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem. — *Ibid.* a. 5, ad 2.

Ad duodecimum dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus ad quem pertinet electio ; pigritia autem et torpor magis pertinent ad exsecutionem : ita tamen, quod pigritia importat tarditatem ad exsequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa exsecutione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est impediens animam ab operando. — 2a 2æ, q. 54, a. 2, ad 1.

QUÆSTIO XX

DE JUSTITIA.

Deinde considerandum est de justitia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR QUINQUE :

1. Utrum justitia recte definiatur a juris peritis perpetua et constans voluntas etc.
2. Utrum justitia semper sit ad alterum, et an sit circa operationes, et an medium justitiæ sit medium rei, et an sit præcipua inter virtutes morales.
3. Utrum recte dividatur justitia in legalem seu generalem, et particularem, ac epikiam ; et particularis in distributivam et commutativam.
4. Utrum recte assignentur virtutes justitiæ annexæ.
5. Utrum aliquis possit pati injustum volens.

ARTICULUS I

UTRUM JUSTITIA RECTE DEFINIATUR.

Videtur quod non recte definiatur justitia a jurisperitis, quod « justitia est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens ».

1. Justitia enim secundum Philosophum (5. *Eth.* c. 1), est habitus a quo sunt aliqui operativi justorum ; sed voluntas nominat potentiam vel actum : ergo non recte justitia dicitur esse voluntas. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, arg. 1 ; 5. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, justitia non est in voluntate ; est enim circa ea quæ sunt ad alterum ; ordinare autem ad alterum est *rationis :* ergo non recte dicitur esse voluntas. — 2a 2æ, l. c. a. 4, arg. 2.

3. Actus justitiæ non solum est reddere unicuique quod suum est ; ad justitiam enim pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere ; reddere autem quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere : ergo non recte definitur justitia « jus suum unicuique tribuens ». — *Ibid.* a. 11, arg. 3.

4. Præterea, quilibet habitus debet definiri per respectum ad actum suum, habitus enim est propter actum ; sed *judicium* est actus justitiæ : ergo justitia debuit definiri per respectum ad judicium. — 2a 2æ, q. 60, a. 1, in c. et arg. 4.

Sed contra est auctoritas juris peritorum. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, arg. 1.

Respondeo dicendum, quod prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus, ut dictum est, qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum qui est circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia circa ea quæ sunt ad alterum sicut circa propriam materiam, ut infra dicetur ; et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur, cum dicitur « jus suum unicuique tribuens », quia, ut Isidorus (in *Etymol.* l. 10, n. 125 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 380) ait : « *justus* dicitur, quia jus custodit ».

Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcunque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3), quod ad virtutis actum requiritur primo quidem, quod operetur sciens, secundo autem quod eligens, et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur (2. *Eth.* l. 4). Primum autem horum includitur in secundo, quia « quod per ignorantiam agitur, est involuntarium », ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 1, al. 2). Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur *voluntas* ad ostendendum, quod actus justitiæ debet esse voluntarius ; additur autem de *constantia* et *perpetuitate* ad designandam actus firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa

definitio justitia, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod « justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit ». Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in 5. *Eth.* (c. 5, al. 9) dicens, quod « justitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi ». — 2a 2æ, q. 58, a. 1, c.; 5. *Eth.* l. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur. — 2a 2æ, q. 58, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi, quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia justi dicimur ex hoc quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Non est autem in appetitu sensitivo, quia apprehensio sensus non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse nisi in voluntate. Et quia voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis, ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam. — *Ibid.* a. 4, in c. et ad 2.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 5. *Eth.* (c. 4), omne superfluum in iis quæ ad justitiam pertinent, *lucrum*, extenso nomine, vocatur, sicut et omne uod minus, vocatur *damnum*; et [hoc] ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest justitia. Et eadem est ratio de hoc quod est reddere unicuique quod suum est. — *Ibid.* a. 11, ad 3; 5. *Eth.* l. 6.

Ad quartum dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tamquam virtus exsecutiva et ministrans. Et ideo *judicium* pertinet ad justitiam secundum quod est principaliori modo in præsidente. — 2a 2æ, q. 60, a. 1, ad 4.

ARTICULUS II

UTRUM JUSTITIA SEMPER SIT AD ALTERUM, ET CIRCA OPERATIONES, ET UTRUM MEDIUM JUSTITIÆ SIT MEDIUM REI, ET AN SIT PRÆCIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

I. Videtur quod justitia non sit semper ad alterum.

1. Justitia enim Dei est æterna; sed nihil aliud fuit Deo coæternum: ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum. — 2a 2æ, q. 58, a. 2, arg. 3.

2. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita operationes quæ sunt ad se ipsum; ergo sicut est justitia circa operationes quæ sunt ad alterum, erit etiam justitia circa operationes quæ sunt ad se ipsum. — *Ibid.* arg. 4.

Sed contra est, quod homo dirigitur *in ordine ad se* per virtutes quæ sunt circa passiones; at justitia non est circa passiones: ergo justitia est *in ordine ad alium*. — *Ibid.* in resp. ad 4.

II. Ulterius videtur quod justitia non sit circa operationes.

1. Non potest enim esse idem materia et actus circa materiam; sed actus justi-

tiæ est quædam operatio: ergo operationes non possunt esse materia justitiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 3, arg. 1.

2. Præterea, virtus quæ circuit omnes virtutes, non habet specialem materiam; sed justitia est ejusmodi; justitia enim, ut dicit Philosophus 5. *Eth.** est omnis virtus.— *Ibid.* arg. 3, et arg. 1. *Sed contra.*

Sed contra est, quod non solum oportet hominem moderari circa passiones interiores, sed etiam circa actiones exteriores. Si autem moderatio circa illa sit per ordinem ad agentem, sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones; unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ sunt circa passiones. Si vero in ordine ad alium cum quo est conveniendum, sic habet specialem rationem moderationis; et hæc est justitia propria. Ergo materia justitiæ sunt operationes secundum quod ordinantur ad alterum. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, in c.

III. Ulterius videtur quod justitiæ medium non sit *medium rei.*

1. Ratio enim generis salvatur in omni virtute; sed virtus moralis, ut in 2. *Eth.* (c. 6) definitur, est habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos: ergo et in justitia est medium rationis et non rei. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 1; 2a 2æ, q. 58, a. 10, arg. 1.

2. Præterea, in iis quæ *simpliciter* sunt *bona*, non est accipere *superfluum* et *diminutum*, et per consequens nec *medium*, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6); sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5. *Eth.* (c. 1, al. 2): ergo in justitia non est medium rei. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus in 5. *Eth.* (c. 4, al. 7) assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei. — 5. *Eth.* l. 6 et alibi.

* Cap. 2, al. 3. Cf. S. Thomas, l. 2.

IV. Ulterius videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales.

1. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur; sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam: ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia. — 1a 2æ, q. 66, a. 4, arg. 1; 2a 2æ, q. 58, a. 12, arg. 1.

2. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7); ergo magnificat etiam ipsam justitiam; est igitur major quam justitia. — 1a 2æ, l. c. arg. 3; 2a 2æ, l. c. arg. 2.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 5. *Eth.* (c. 1, al. 3), quod justitia est præclarissima virtutum. — 1a 2æ, l. c. arg. *Sed contra*; 5. *Eth.* l. 2.

Respondeo dicendum *ad primam quæstionem*, quod justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in eis quæ sunt ad alterum. Importat enim quandam æqualitatem, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur *justari*; æqualitas autem ad alterum est; nihil enim est sibi æquale, sed alteri (2a 2æ, q. 57, a. 1, in c.; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3). Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, necesse est quod æqualitas ista, quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum seu potentiarum; non enim proprie dicitur, quod manus percutiat, sed quod homo per manum; neque proprie dicitur, quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia, sicut *ratio*, et *irascibilis* et *concupiscibilis*; et ideo metaphorice in uno et eodem dicitur esse justitia. Unde et Philosophus

(5. *Eth.* c. ult.) vocat hanc justitiam « secundum metaphoram » dictam.— 2a 2æ, q. 58, a. 2, in c.; 3. *Sent.* q. 2, a. 2, sol. 3; 5. *Eth.* l. 1 et 2.

Ad primum dicendum, quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.— 2a 2æ, q.58, a.2, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod actiones quæ sunt hominis ad se ipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem fiunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia. — *Ibid.* ad 4.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod quia justitia est circa ea quæ ad alterum sunt, ut dictum est, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur, ideo justitia circa passiones non est, sed circa operationes. — 2a 2æ, q. 58, a. 9, in c.; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 3; 1a 2æ, q. 59, a. 4, in c.; 5. *Eth.* l. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod actus virtutum primi et principales sunt actus interiores; unde si ponimus exteriores operationes materiam justitiæ, non erit idem actus et materia. — 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod duplex est materia virtutum, scilicet remota, ut res exteriores quæ veniunt in usum vitæ; et proxima, ut passiones et operationes. Justitia igitur, secundum quod specialis est virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam; quia illæ eædem res, quæ sunt natæ inferre passiones violentas, possunt assumi ut materia operationis ad alterum; tamen quædam assumuntur ut materia operationis ad alterum, quæ non multum natæ sunt inferre passionem, sicut pecuniæ et hujusmodi. Et ideo quidquid est materia exterior aliarum virtutum, potest esse materia exterior justitiæ, sed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam justitia specialiter non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipsam non spectat qualiter homo irascatur, dummodo non percutiat. — *Ibid.* ad 3.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in justitia oportet esse non solum *medium rationis*, sed etiam *rei*. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes et secundum ordinem ad alterum; unde illum, ad quem sunt operationes justitiæ, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliæ virtutes oportet quod æquentur rationi, ita oportet quod operationes circa quas est justitia, adæquentur illi ad quem est justitia; quod non potest esse nisi secundum rem tantum reddatur, quantum ei debetur; et ideo ibi est medium rei.—3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; 2a 2æ, q. 58, a. 10, c.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis: et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, ad 1; 3. *Sent.* l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod *bonum simpliciter* dupliciter dicitur: uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in iis quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quod est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum* et *medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia. — 2a 2æ, q. 58, a. 10, ad 2.

Ad quartam quæstionem dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter vel secundum quid. — *Simpliciter* quidem dicitur *major*, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet;

et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto et ex objecto : ex *subjecto* quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto, ut patet ex hoc quod dictum est articulo præcedenti ; secundum autem *objectum* sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in se ipso, sed etiam ad alterum. Unde justitia est præstantissima virtutum, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 1, al. 3). — *Secundum quid* autem dicitur aliqua virtus esse *major*, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti : sicut substantia est simpliciter dignior accidente ; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali. — 1a 2æ, q. 66, a. 4, c.; 2a 2æ, q. 58, a. 12, c.; 5. *Eth.* l. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ ; non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2. *Polit.* (c. 3, al. 5) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non potest, quæ secernit suum a non suo ; justitia autem potest esse sine liberalitate. Inde justitia simpliciter est major liberalitate, tamquam communior, et fundamentum ipsius ; liberalitas autem secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus. — 1a 2æ, l. c. ad 1; 2a 2æ, l. c. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7); unde comparatur ad alias sicut ornatus earum : et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter. — 1a 2æ, l. c. ad 3; 2a 2æ, l. c. ad 2.

ARTICULUS III

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR PARTES JUSTITIÆ, SCILICET JUSTITIA LEGALIS SEU GENERALIS, EPIKIA, PARTICULARIS JUSTITIA : COMMUTATIVA ET DISTRIBUTIVA.

Videtur quod non recte assignantur partes justitiæ, scilicet justitia legalis seu generalis, epikia, particularis justitia, commutativa et distributiva.

1. *Unum* enim et *multa* non diversificant speciem virtutis ; sed justitia ordinat ad alterum : ergo sive ii ad quos ordinatur homo sint multi sive unus, non diversificatur justitia. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, arg. 2.

2. Præterea, in virtutibus nihil est superfluum, sicut nec in natura; sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt ; ergo non est necessaria aliqua justitia particularis. — *Ibid.* arg. 1.

3. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo ; sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis : ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis. — *Ibid.* a. 5, arg. 2.

4. Præterea, epikia secundum Philosophum 5. *Eth.* (c. 10) est quid melius justitia ; ergo magis debet justitia poni pars ejus quam e converso. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, arg. 5.

5. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica ; si ergo justitia alia est particularis per comparationem ad unam personam, præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica quæ ordinet hominem ad commune bonum unius familiæ ; quod quidem non dicitur : ergo divisio non est conveniens. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, arg. 3.

6. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est ; sed in distributione non rependitur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune : ergo ad justitiam non pertinet ; male ergo dividitur justitia in commutativam et distributivam. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, arg. 2.

7. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis ; sed distribuere semper pertinet ad principem : ergo distributiva non pertinet ad justitiam ; ergo non convenienter justitia di-

viditur in commutativam et distributivam.— *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est auctoritas Philosophi 5. *Eth.* (c. 2. al. 4) justitiam in legalem, cui adjungit epikiam (c. 10, al. 16), et peculiarem : hanc autem in commutativam et distributivam (c. 2, al. 5) dividentis. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, arg. *Sed contra ;* 5. *Eth.* l. 1, 2, 3, 4 et 16.

Respondeo dicendum, quod homo, ut dicitur 1. *Polit.* (c. 2), est animal sociale ; *justitia* autem ordinat hominem, secundum quod dictum est, in comparatione ad alium : unde justitia specialiter ordinat hominem secundum quod animal sociale est et convivit cum altero. Cum autem sint plures societates, prima et præcipua, quæque ceteras omnes complectitur et est finis omnium, est illa quæ appellatur civilis, ut dicit Philosophus ibidem. Communitas autem est quoddam totum constitutum ex civibus tamquam ex partibus. In quo triplex ordo potest attendi. Vel enim attenditur cooperatio partis ad totum, vel totius ad partem, vel partis ad partem ; et secundum hanc triplicem comparationem justitia *in triplici genere* reperitur. In primo quidem reperitur *justitia legalis.* Manifestum est enim, quod omnes qui sub communitate continentur, comparantur ad communitatem sicut pars ad totum, ut modo dictum est ; pars autem id quod est, est totius : unde et quodlibet bonum partis est ordinabile ad bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad se ipsum, sive ordinantis ipsum ad (aliquas alias) singulares personas, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Unde etiam actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc *justitia* dicitur virtus generalis. — 2a 2æ, q. 58, a. 5, c.

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod *generale* dicitur aliquid dupliciter : *uno modo* per prædicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia hujusmodi ; et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione ejus. *Alio modo* dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius ; et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. — Hoc autem modo secundum prædicta (hoc art.) justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Quod non impedit quominus sit specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit bonum commune ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative. Et quia ad *legem* pertinet ordinare in bonum commune, inde est quod talis justitia, prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis :* quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. — 2a 2æ, q. 58, a. 6, c.

Sed quia humani actus, de quibus leges in singularibus consistunt, infinitis modis variari possunt ; ideo non est possibile aliquam regulam legis institui, quæ in nullo casu deficiat. Sed legislatores attendunt ad id quod ut in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes ; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit : sicut lex instituit, quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus justum est ; contingit tamen alliquando esse nocivum, ut si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat dum est in furia ; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ im-

pugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positivam. Bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur *epikia*, quæ apud nos dicitur æquitas (2a 2æ, q. 120, a. 1, c.), quæ est directiva justi legalis, estque respectu operandorum propter bonum commune, quod *gnome* est respectu judicandorum. Gnome enim nihil est aliud quam rectum judicium ejus quod est objectum epikiæ: quæ correspondet justitiæ legali et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epikia est pars potior justitiæ legalis. Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epikia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam (*ibid.* a. 2, ad 1) ; et de illa justitia per prius dicetur quam de legali. Nam legalis justitia dirigitur secundum epikiam. Unde epikia est quasi superior regula humanorum actuum. Et quia nulla est virtus quæ non possit referri et ordinari ad bonum commune, inde est quod epikia sicut et justitia legalis, quæ præcipue intendit bonum commune, dicitur *omnis virtus*. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, ad 5.

Quod non impedit præter *justitiam legalem*, quæ ordinat hominem immediate circa bonum commune, esse *alias virtutes*, quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona : quæ quidem possunt esse vel ad se ipsum vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinant hominem in se ipso, puta temperantiam et fortitudinem : ita etiam præter illam oportet esse particularem quandam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam, juxta secundam et tertiam comparationem prius assignatam. Si ergo attenditur comparatio partis ad partem, cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam : hunc ordinem dirigit justitia *commutativa*, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Si autem attenditur comparatio totius ad partem, cui assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : hunc ordinem dirigit justitia *distributiva*, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. — Et ideo *duæ* sunt *species justitiæ peculiaris*, scilicet commutativa et distributiva (2a 2æ, q. 61, a. 1, c.) : quæ quidem in suo formali et materiali partim conveniunt, partim differunt: in *formali* quidem, quia cum æqualitas sit quasi formale justitiæ, ut dicit Philosophus 5. *Eth.**, utraque habet aliquam æqualitatem, in qua consistit suum medium sed aliter et aliter. In *distributiva* enim justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, in quantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchia secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo justitia distributiva non accipit medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus (5. *Eth.* c. 3, al. 6), quod tale medium est secundum *geometricam proportionem*, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem : sicut si dicamus, quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo,

* Cap. 3, princ., al. 6. Cf. S. Thomas l. 4, et Silvestri Mauri *Paraphrasis* in h. l.

quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus et mediam partem ejus.— Sed in commutationibus quas dirigit justitia *commutativa*, redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis ; et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantum restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum *arithmeticam medietatem*, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum: sicut quinque est medium inter sex et quatuor ; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habeat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor ; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. — 2a 2æ, q. 61, a. 2, c.

Unde patet, quod in justitia commutativa justum est idem quod *contrapassum*, non autem in distributiva. Contrapassum enim importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem ; — quod propiissime dicitur in passionibus et actionibus injuriosis ; translatum est autem etiam ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio. In his autem omnibus debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio, quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur ; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus ; ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum ;* sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut dictum est. — 2a 2æ, q. 61, a. 4, c.

In materiali autem partim conveniunt partim differunt, quia, sicut supra dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem : quæ quidem sunt usus quarundam exteriorum rerum vel personarum vel etiam operum : *rerum* quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem ; *personarum* autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel convitiando; *operum* autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia commutativæ et distributivæ justitiæ ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium ; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva justitia est directiva distributionum ; commutativa vero et directiva commutationum.— 2a 2æ, q. 61, a. 3, in c.

Et secundum hanc materiæ diversitatem, diversa habent *opposita vitia*. Nam *justitiæ distributivæ* opponitur tantum

acceptio personarum, quæ toties reperitur quoties ille qui distribuit non considerat in eo cui confert, proprietatem illam, propter quam id quod ei confertur est ei debitum, sed solum quod est iste homo, puta vel Martinus vel Paulus. — 2a 2æ, q. 63, a. 1, in c.

Justitiæ autem *commutativæ* plurima vitia opponuntur. Quare alia consistunt in *facto*, ut homicidium, mutilatio, incarceratio, verberatio, quæ fiunt ratione personæ ; ratione vero rerum : furtum, quod est cum quis rem alienam occulte et quasi ex insidiis usurpat ; rapina, cum palam, eoque invito ; fraus, qua quis alteri injuriam facit in commutationibus voluntariis ; et usura, qua quis pro usu pecuniæ aliquid accipit, cum tamen ipsius usus in ejus consumptione ac distractione consistat.— Alia vero consistunt in *verbo*, et sunt duplicis generis ; vel enim fiunt in judicio, et hujusmodi sunt injustitiæ judicis, accusatorum, rei, testium, advocatorum ; vel extra judicium, cujusmodi sunt contumelia seu convitium, quo aliquis id quod est contra honorem alicujus, verbis deducit in notitiam aliorum, et hoc ipso præsente ; detractio, qua id ipsum fit, sed ipso absente ; susurratio, quæ quidem convenit in materia et forma sive in modo loquendi cum detractione, sed intendit potissimum amicitiam separare ; derisio, qua quis facit ut alius erubescat, cum qua convenit in fine subsannatio, differt autem in modo, quia irrisio fit ore, id est verbo et cachinnis, subsannatio autem naso rugato ; et tandem maledictio, qua optamus vel imprecamur alteri malum. — 2a 2æ, q. 64 sqq. usque ad q. 78.

1. *Polit.* l. 1 et 8 ; 2a 2æ, q. 58, a. 5, 6, 7, 8 ; q. 61, a. 1, 2, 3, 4 ; q. 120, a. 1, 2 ; 5. *Eth.* l. 2, 3, 4, 5, 6 ; 6. *Eth.* l. 9 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, c. ; et q. 1, a. 3, quæstiunc. 2, c.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum commune civitatis, et bonum singulare unius personæ non *differunt* solum secundum *multum et paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus (1. *Polit.* c. 1) dicit, quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie. — 2a 2æ, q. 58, a. 7, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune bonum, immediate ; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ. — *Ibid.* ad 1.

Ad tertium dicendum, quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.— *Ibid.* a. 5, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod epikia adjungitur legali justitiæ, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit : quia legalis dirigit in scripto legis, sed epikia ex intentione legislatoris. Et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis : tum quia est in supplementum legalis justitiæ, et etiam quodammodo præsupponit illam ; tum quia est idem omni virtuti aliqualiter, sicut legalis justitia. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 5, ad 5.

Ad quintum dicendum, quod domestica multitudo secundum Philosophum in 1. *Polit.* (c. 3) distinguitur secundum tres conjugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi ; quarum personarum una est quasi aliquid alterius ; et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam

justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 6, al. 10). — 2a 2æ, q. 58, a. 7, ad 3 ; 1. *Polit.* l. 2 et 3 ; 5. *Eth.* l. 11.

Ad sextum dicendum, quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis ; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est. — 2a 2æ, q. 61, a. 1, ad 2.

Ad septimum dicendum, quod actus distributionis qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis ; sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justa distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ. — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS IV

UTRUM RECTE ASSIGNENTUR VIRTUTES JUSTITIÆ ANNEXÆ.

Videtur quod non recte assignentur virtutes justitiæ annexæ, scilicet religio, pietas, observantia, veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, et amicitia seu affabilitas : —

1. quia Philosophus dicit 8. *Eth.* (c. 11, al. 13), quod servi ad dominum non potest esse justitia ; Deus magis Dominus est : ergo cum religio sit hominis ad Deum, videtur quod non sit virtus annexa justitiæ. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 1, arg. 1.

2. Præterea, vindicatio videtur pertinere ad vitium iræ, quæ est appetitus vindictæ ; ergo non debet poni virtus ; aut saltem si sit virtus, videtur esse species justitiæ commutativæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur ; non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas. — *Ibid.* arg. 4 ; 2a 2æ, q. 80, a. un., arg. 1.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides* et *veritas* respectu omnium ; ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 3 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 1, 2, 3, 4.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet *liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam ;* ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi *vindicativam ;* ergo non bene enumeratæ sunt justitiæ partes annexæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 4.

5. Præterea, Macrobius *super somnium Scipionis* ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem,* quarum plures a Tullio non enumerantur ; ergo non bene enumeratæ sunt partes annexæ justitiæ. — 2a 2æ, l. c. arg. 2 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 2, arg. 1.

6. Præterea, triplex distinguitur veritas, scilicet *veritas vitæ* et *veritas justitiæ* et *veritas doctrinæ.* Sed nulla istarum est pars justitiæ. Nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ. — 2a 2æ, q. 109, a. 3, arg. 3.

Sed contra : Aristoteles 5. *Eth.* (c. 10, al. 14) ponit epikiam justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta : ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ. — 2a 2æ, q. 80, a. un., arg. 5.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant ; secundo,

quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenienti justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet.

Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit a ratione *æqualis*; alio modo, in quantum deficit a ratione *debiti* : sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale.— Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est ; non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet. Et secundum hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ dirigit hominem in cultu divino : aliis præferenda virtutibus moralibus, quia magis de propinquo accedit ad Deum, qui est finis omnium, ut supra dictum est ; quæ autem sunt fini propinquiora tanto sunt meliora (2a 2æ, q. 81, a, 6). Habet autem religio oppositum secundum excessum *superstitionem*, qui tamen excessus intelligitur in modo et circumstantiis ; secundum defectum vero *irreligiositatem ;* quæ duo vitia rursus in multa alia subdividuntur (2a 2æ, q. 92, prolog.). — Secundo, parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in 8. *Eth.* (c.ult.) ; et sic adjungitur justitiæ *pietas*, qua parentibus, consanguineis et concivibus debitum cultum reddimus. — Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum 4. *Eth.* (c. 3, al. 7) ; et sic adjungitur *observantia*, qua cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis ; unde sub pietate quodammodo continetur ; et habet duas partes, scilicet *duliam*, qua honor superioribus exhibetur ; quod si fiat ob insignem et excellentissimam eorum virtutem, dicitur *hyperdulia ;* et *obedientiam*, qua eorum præcepto tacito vel expresso obtemperatur. (2a 2æ, q. 103, prolog.) — 2a 2æ, q. 80, a. un., c.

A ratione vero *debiti* justitiæ defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus 8. *Eth.* (c. 13, al. 15) secundum hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur. Et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit. Et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis ; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, non ea, qua aliquid denominatur verum, sed ea qua quis verum dicit, secundum quam dicitur verax ; et est virtus qua exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum (2a 2æ, q. 109, a. 1, c.). Et quidem secundum quod ordinat verba, opponitur ei *mendacium* sive jocosum sive officiosum sive perniciosum (2a 2æ, q. 110) ; in quantum vero facta, opponitur ei *simulatio*, quæ est quoddam mendacium in exterioribus factorum signis consistens, et *hypocrisis*, qua homo se aliam personam simulat quam sit ; unde hæc simulatio quædam est, quamquam non omnis simulatio sit hypocrisis (2a 2æ, q. 111). Secundum excessum vero quendam opponitur veritati *jactantia*, qua quis plura de se dicit quam sint ; *ironia* vero, qua minora de se præfert quam sint. (2a 2æ, q. 112 et 113). — Potest etiam debitum attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis, et sic adjungitur justitiæ *gratia* seu *gratitudo*, qua benefactoribus

beneficium recompensamus. Quæ quidem recompensatio si fit in justitia et utili amicitia, secundum effectum magis quam secundum affectum est attendenda ; in honesta vero amicitia et gratia magis secundum affectum, ita tamen ut vel secundum effectum, vel secundum affectum beneficium benefactoris superet (2a 2æ, q. 106). Quandoque autem in malis attenditur debitum ex parte ejus cui debetur; et sic adjungitur justitiæ *vindicatio*, quæ est virtus qua in unoquoque perficitur naturalis inclinatio ad removendum nocumenta, et per quam vis aut injuria aut omnino quidquid ignominiosum est, aut defendendo aut ulciscendo propulsatur (2a 2æ, q. 108). — Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum specialiter attendunt duæ virtutes, quarum prima est *liberalitas*, quæ est virtus, qua bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt ; unde liberalitatis propria materia sunt pecuniæ in quarum debito usu consistit actus liberalitatis, ac potissimum in expendendo illas cum oportet, quibus oportet et quomodo oportet. Ad liberalem enim non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur ; alioqui esset *prodigalitas* quæ opponitur liberalitati per excessum, sicut *avaritia* eidem per defectum opponitur (2a 2æ, q. 117 ; 118 ; 119). — Alia est *affabilitas* sive amicitia, quæ dirigit hominem ad hoc quod convenienter ordinetur ad alios homines in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Huic autem opponitur *adulatio* secundum excessum, qua quis in omnibus vult ad delectationem alteri loqui ; quod tamen si faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum Philosophum ; si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Per defectum vero opponitur ei *litigium*, quod est cum unus alterius verbis contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi : quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis ; et hoc videtur ad *discordiam* pertinere caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur ; et sic fit *litigium*, quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere (2a 2æ, q. 114 ; 115 ; 116). — 2a 2æ, q. 80, a. un., c.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod religio non sit pars subjectiva justitiæ, non autem quod non sit pars potentialis propinqua. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, quæstiunc. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod vindicare ex pœnæ desiderio, vitiosum est ; sed ex sola justitia et secundum ordinem juris, justitiæ est. Quod quidem si fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis pertinet ad justitiam commutativam ; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam. — 3. *Sent.* l. c. ad 4 ; 2a 2æ, q. 80, a. un., ad 1.

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in observantia, ut dictum est ; nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris et obedientia ; fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum ; veritas autem in se plus habet, ut dictum est ; disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus in quantum est inferior ; potest tamen aliquis superiori obligari, ut inferioribus provideat ; potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit ; æquitas vero sub epikia vel amicitia, de quibus dictum est (in c. et art. præced.). — 2a 2æ, l. c. ad 3 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 2, ad argg.

Ad quartum dicendum, quod in illa

enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem *bona commutatio*, de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem justitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur *eugnomosyna*, quasi « bona gnome », quæ est in talibus directiva, ut dictum est (in art. præced.) ; et ideo dicit de ea quod est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem, justitiæ vero secundum exsecutionem. *Eusebia* vero dicitur quasi «bonus cultus», unde est idem quod religio ; ideo de ea dicit, quod est scientia Dei famulatus ; et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*. *Eucharistia* autem est idem quod bona gratia. *Benignitas* autem videtur esse idem cum *affectu*, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 24 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 370), quod *benignus* est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis alloquio ; et ipse Andronicus dicit, quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere. — 2a 2æ, l. c. ad 4 ; 3. *Sent*. l. c. ad 2, 3, 4.

Ad quintum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet *innocentia :* et facere bonum, ad quod pertinent sex alia ; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interius ; duo vero pertinent ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum ; duo vero ad inferiores, scilicet *affectus*, in quantum placent bona eorum, et *humanitas*, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 117 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 379), quod *humanus* dicitur aliquis, quia habet circa hominem amorem et miserationis affectum ; unde *humanitas* dicta est, qua nos invicem tuemur. Et secundum hoc *amicitia* sumitur, prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in 4. *Eth.* (c. 6, al. 12). Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in 8. et 9. *Eth. ;* et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet *benevolentia*, quæ hic dicitur *affectus*, et *concordia*, et *beneficentia*, quæ hic vocatur *humanitas*. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est. — 2a 2æ, l. c. ad 2 ; 3. *Sent*. l. c. quæstiunc. 2, 3 et 4.

Ad sextum dicendum, quod *veritas* de qua nunc loquimur, differt a *veritate vitæ*, quia veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum. Dicitur autem vita *vera*, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet ; et talis veritas communis est ad quamlibet virtutem (2a 2æ, q. 109, a. 2, ad 3). — *Veritas* autem *justitiæ* dicitur dupliciter : *uno modo*, secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis ; et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ : quia veritas vitæ est, secundum quam aliquis vivit in se ipso ; veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis quæ sunt ad alterum, servat ; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. *Alio modo* potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat ; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et

non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. *Veritas* autem *doctrinæ* consistit in quadam manifestatione eorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec majora nec minora. — 2a 2æ, q. 109, a. 3, ad 3; cf. *ibid.* a. 2, ad 3.

Ad septimum dicendum, quod epikia non adjungitur justitiæ particulari, sed legali, et videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugnomosina. — 2a 2æ, q. 80, a. un., ad 5.

ARTICULUS V

UTRUM ALIQUIS PATI POSSIT INJUSTUM VOLENS.

Videtur quod aliquis pati possit injustum volens.

1. Quod enim volens operatur id quod scit sibi esse nocivum, volens nocet sibi; sed ipse incontinens volens operatur id quod scit sibi esse nocivum : ergo aliquis volens pati potest nocivum. Sicut autem se habet facere injustum, ita se habet pati injustum ; at facere injustum nihil est aliud quam volens facere id quod est nocivum alteri ; ergo pati injustum nihil est aliud quam volens pati id quod sibi est nocivum ; si ergo potest aliquis volens pati quod est sibi nocivum, potest volens pati injustum. — 2a 2æ, q. 59, a. 3, arg. 1.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod fecit aliquam injustitiam ; sed illi qui interimunt se ipsos, puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in 5. *Eth.* (implicite in c. ult.) : ergo potest aliquis facere sibi ipsi injustum, et ita contingit quod aliquis patitur injustum volens. — *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, nullus facit injustum nisi alicui patienti injustum ; sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat : ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati. — *Ibid.* arg. 3.

Sed contra est, quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere ; sed nullus facit injustum nisi volens : ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.— *Ibid.* arg. *Sed contra.*

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente ; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur in 8. *Phys.* (*text.* 40 ; c. 5). Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas ; et ideo illud proprie et per se homo facit, quod volens facit ; et e contrario illud proprie homo patitur, quod præter voluntatem patitur : quia in quantum est volens, principium est ex se ipso ; et ideo in quantum est ejusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo, quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens ; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum, vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur), vel pati volens (sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat). — 2a 2æ, q. 59, a. 3, c.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus vult completa voluntate pati injustum, neque etiam incontinens ; sed incontinens operatur sibi nociva præter voluntatem : habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc probat Philosophus (5. *Eth.* c. 9, al. 11) per hoc, quod cum voluntas appetentis sit boni, nullus vult id quod non

existimat esse bonum. Incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud ; sed tamen operatur illud quod existimat non oportere operari, propter concupiscentiam quæ est in appetitu sensitivo ; voluntas autem est in ratione. — Ad illud vero, quod dicitur, quod injustum pati sequitur injustum facere, dicitur quod definitio simpliciter posita ejus quod est injustum facere, non est recta, sed debet apponi ut dicatur, quod injustum facere est aliquem scientem circumstantias nocere alicui præter ipsius voluntatem. Et secundum hoc sequitur, quod licet aliquis volens lædatur et patiatur per accidens ea quæ sunt injusta, tamen nullus volens patitur injustum per se loquendo ; ex quo per se injustum, facere est inferre nocumentum alicui præter ejus voluntatem. — 5. *Eth.* l. 14 et 17 ; 2a 2æ, q. 59, a. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari : — uno modo secundum se ; et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ : quia, sicut justitia semper est ad alterum, ita etiam injustitia. Alio modo potest considerari aliquis, nempe in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars, vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago ; et sic qui se ipsum occidit, injuriam quidem non sibi facit, sed civitati et Deo ; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam legem humanam. — 2a 2æ, q. 59, a. 3, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (2a 2æ, q. 59, a. 2, c.) ; id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis (in c.) patet. Dicendum est ergo, quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo semper se comitantur ; sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere, et tamen alius non patietur injustum quia volens patietur ; et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur ; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum. — *Ibid.* ad 3.

QUÆSTIO XXI

DE FORTITUDINE.

Deinde considerandum est de fortitudine.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum recte definiatur fortitudo « virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem ».
2. Utrum recte enumerentur partes fortitudinis.

ARTICULUS I

UTRUM RECTE DEFINIATUR FORTITUDO « VIRTUS IRASCIBILIS NON FACILE OBSTUPEFACTITILIS A TIMORIBUS QUI SUNT CIRCA MORTEM ».

Videtur quod non recte definiatur fortitudo ab Andronico « virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem ».

1. Virtus enim maxime consistit in anima ; sed fortitudo videtur consistere in corpore vel saltem corporis complexionem sequi : ergo male fortitudo definitur vir-

tus irascibilis. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, arg. 3.

2. Præterea, dicit Philosophus in *Eth.* lib. 1 (c. 8, al. 9) et lib. 2 (c. 3, al. 2), quod operationes virtutum sunt delectabiles ; sed operatio fortitudinis non est delectabilis ; dicit enim idem Philosophus in 3. *Eth.* (c. 9, al 12), quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere : ergo fortitudo non est virtus. — 3. *Eth.* l. 18.

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur ; sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3) : ergo videtur quod fortitudo potius est generalis virtus, ac proinde non bene definitur tamquam virtus specialis.—2a 2æ,q. 123, a. 2, arg. 3.

4. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exsequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam ; sed fortitudo ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam assumit : ergo pari ratione non debet assumere iram ; ergo male definitur virtus irascibilis etc. — *Ibid.* a. 10, arg. 3.

5. Præterea, materia virtutis salvatur in omnibus quæ ex materia vel circa materiam fiunt ; sed fortitudo est quietans a passionibus : ergo passiones non sunt materia ejus ; ergo male definitur « non facile obstupefactibilis a timoribus ». — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, arg. 1.

6. Præterea, fortitudo est medietas circa timores et audacias, ut dicit Philosophus (3. *Eth.* c. 6, al. 9) ; ergo male definitur « non facile obstupefactibilis a timoribus ». — 3. *Eth.* l. 14 ; 2a 2æ, q. 123, a. 3, c.

7. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci ; sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores ; ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores. — 2a 2æ, q. 123, a. 4, arg. 2.

8. Præterea, nulla virtus est in extremis ; sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 6, al, 9) : ergo fortitudo non est circa timores mortis. — *Ibid.* arg. 3.

9. Præterea, Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 6, al. 9), quod fortitudo maxime est circa quæcunque quæ inferunt mortem repentina existentia ; sed non omnia pericula mortis sunt repentina : ergo fortitudo non est simpliciter circa timores mortis. — 3. *Eth.* l. 14.

Sed contra est auctoritas Philosophi (3. *Eth.* c. 6, al. 9) dicentis fortitudinem esse medietatem circa timores et audacias; et paulo post, eam esse maxime circa terribilissimum, scilicet mortem. — 3. *Eth.* l. 14 et 15.

Respondeo dicendum, quod ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem et opus ejus secundum rationem. Quod quidem tripliciter contingit : *uno* modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; *alio* modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; *tertio* modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ.—Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo requirat ; et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ, ut dicetur infra ; alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo, quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit ; et ad hoc impedimentum tollendum requiritur *fortitudo* mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat : sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, c.

Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut dictum est. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere pos-

sunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter sustinere cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam, quod pertinet ad rationem audaciæ (*Ibid.* a. 3, c.). Fortitudo tamen est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.— *Ibid.* a. 6, c. et ad 1.

Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcunque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala : quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis. Unde patet, quod fortitudo bene definitur ab Andronico virtus irascibilis, id est in irascibili existens, non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem. — 2a 2æ, q. 123, a. 1 sqq. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 2 ; a. 4, sol. 2 ; q. 3, a. 3, sol. 1 ; *de Virt. Card.* a. 1, c.; 3. *Eth.* l. 14, 15, 16, 17, 18.

Ad primum ergo dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est, nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem. — 2a 2æ, q. 123, a. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ ; et hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ, puta quod homo amittat corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent) ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectatur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus ; ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis. Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ et quibuscunque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 9, al. 12), quod a forti non requiritur ut delectetur quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur. — 2a 2æ, q. 123, a. 8, c. ; 3. *Eth.* l. 18.

Ad tertium dicendum, quod nomen fortitudinis dupliciter potest accipi : *uno* modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem ; et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis. *Alio* modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus ; et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam

habens determinatam. Objectio autem procedit de fortitudine primo modo dicta. — 2a 2æ, q. 123, a. 2, in c. et ad 3.

Ad quartum dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit ; sed ad actum aggrediendi, ad quam magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo ; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa iræ, vel in quantum aliquis exponit se periculo ut tristitiam fugiat. Similiter et concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum ; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incurrere quam delectabili carere. — *Ibid.* a. 10, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod virtutes non omnino exstingunt passiones, sed moderantur eas ; unde Philosophus dicit in 2. *Eth.* (c. 3, al. 2), quod « quidam dicunt virtutes impassibilitates et quietes ; non autem bene », sicut ex supra dictis manifestum est. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, ad 1.

Ad sextum patet solutio ex dictis : fortitudo enim est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa ; sed principaliter est circa timores, quos facit sustinere, unde potissimum definitur in ordine ad hunc actum, qui est sustinere. — 2a 2æ, q. 123, a. 3, c. ; a. 6, in c. et ad 1.

Ad septimum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcunque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem : sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem, quæ moderaretur timores mortis. — *Ibid.* a. 4, ad 2.

Ad octavum dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ ; et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium. — *Ibid.* ad 3.

Ad nonum dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : — *unum* quidem quantum ad electionem ipsius ; et sic fortitudo non est circa repentina ; eligit enim fortis præmeditari pericula quæ possunt evenire, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre. *Aliud* vero considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus ; et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum in 3. *Eth.* (c. 8, al. 11) in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus ; habitus enim agit in modum naturæ ; unde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat, quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. — *Ibid.* a. 9, c. ; 3. *Eth.* l. 14 et 17.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR PARTES FORTITUDINIS.

Videtur quod non recte assignentur partes fortitudinis, magnanimitas, magnificentia, patientia et perseverantia.

1. Magnanimitas enim est circa magnos honores, quæ inter bona computantur, ut dicitur in 4. *Eth.* (c. 3, al. 7) ; fortitudo autem est circa audacias et timores : ergo magnanimitas non est fortitudinis pars, cum sit circa oppositam materiam. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, quæstiunc. 2, arg. 1.

2. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitatis quædam proprietates sunt, *primo, indifferentes*, ut cum dicit Philosophus 4. *Eth.* (c.3, al. 8), quod motus lentus magnanimi videtur, vox gravis et locutio stabilis ; — *secundo, vituperabiles*, primo quidem quia non est memor beneficiorum, secundo quia est otiosus et tardus, tertio quia utitur ironia ad multos, quarto quia non potest aliis convivere, quinto quia possidet magis infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus, et proinde non est pars fortitudinis. — 2a 2æ, q. 129, a. 3, arg. 3, 4, 5 ; 4. *Eth.* l. 10.

3. Præterea, magnificentia videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse », ut Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. 2, al. 4) ; sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est : ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.— 2a 2æ, q. 128, a.un., arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, quæstiunc. 1, arg. 1.

4. Præterea, patientia importat difficilium perpessionem ; sed hoc pertinet ad fortitudinem : ergo non debet poni pars ejus. — 2a 2æ, q. 128, a. un., arg. 4 ; 3. *Sent.* l. c. arg. 3.

5. Præterea, ad perseverantiam pertinere videtur immobiliter operari ; sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit Philosophus in 2. *Eth.* (c. 4, al. 3) : ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis. — 3. *Sent.* l. c. arg. 4 ; 2a 2æ, l. c. arg. 5.

Sed contra : 6. Macrobius ponit septem partes fortitudinis : magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt : eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. Ergo videtur quod insufficienter enumeratæ sint partes fortitudinis.— 2a 2æ, q. 128, a. un. arg. 6 ; 3. *Sent.* l.c. quæstiunc. 2, arg. 1.

7. Præterea, Aristoteles in 3. *Eth.* (c. 8, al. 11) ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima est *politica*, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis vel pœnæ ; secunda est *militaris*, quæ fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicæ ; tertia est (fortitudo), quæ fortiter operatur ex passione præcipue iræ ; quarta est, quæ fortiter operatur propter consuetudinem patriæ ; quinta est, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudinis partes prædicta enumeratio non continet. Ergo insufficienter enumeratæ sunt partes fortitudinis. — 2a 2æ, q. 128, a. un., arg. 7 ; 3. *Sent.* l. c. quæstiunc. 3, arg. 1 et 2 ; 3. *Eth.* l. 16 et 17.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra* dictum est, alicujus virtutis partes possunt esse triplices, scilicet subjectivæ, integrales et potentiales. Fortitudinis autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem, secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis ; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles, quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariæ principali.—2a 2æ, q. 128, a. un., c.

Est autem, sicut supra (a. 1) dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet *aggredi* et *sustinere*. *Ad actum* autem *aggrediendi* duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum ; et quantum ad hoc ponitur *animi fidentia* seu *fiducia*.— Secundum pertinet ad operis exsecutionem, ne scilicet aliquis deficiat in exsecutione illorum quæ fiducialiter inchoavit ; et quantum ad hoc ponitur *magnificentia*. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula

* Quæst. 19, a. 3, in c.

mortis, erunt quasi partes integrales ipsius ; et sine his fortitudo esse non potest ; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, sic constituentur duæ virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem suam ; et tamen adjungentur ei sicut secundarium principali. * — 2a 2æ, q. 128, a. un., c. — Quarum prima est *magnanimitas*, quæ quidem de sui ratione est circa magnos honores (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), in quantum habent rationem alicujus ardui. Circa mediocres enim honores est aliqua alia virtus innominata ; quæ tamen nominatur ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est amor honoris, et *aphilotimia*, id est sine amore honoris ; et hæc virtus non potest pertinere ad fortitudinem, quia mediocres honores non habent rationem ardui. Magnanimus autem intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus : quia scilicet virtus sufficienter non potest honorari ab homine, cui honor debetur a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se ; sed magis eos contemnit. Et similiter dehonorationibus non frangitur ; sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri. Et sic magnanimus non habet excessum secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum ; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem (*Ibid.* q. 129, a. 1 sqq.). Quam si excedit tendendo in majora quam sibi conveniant, *præsumptio* est (*Ibid.* q. 130, a. 1 et 2). Si vero non tendit eo ordine quo debet, puta non propter finem quem debet, aut non ad eum honorem quem meretur, *ambitio* est, vel *inanis gloria*, quæ respectu gloriæ id ipsum est, quod ambitio respectu honoris (*Ibid.* q. 131 et 132). Si vero deficiat ab hoc, quod tendat ad honorem vel gloriam tantam quantam potest consequi, *pusillanimitas* est opposita magnanimitati per defectum, cum homo non secundum suam facultatem res honore dignas prosequitur (*Ibid.* q. 133). — Secunda virtus quæ adjungitur fortitudini, dicitur *magnificentia*, quæ quidem si sumatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic non est specialis virtus ; si vero sumatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic est specialis virtus. Cujus propria materia sunt magni sumptus, quibus magnificus utitur ad magnum faciendum, et ipsa pecunia qua utitur ad magnos sumptus faciendos, prout hæc rationem ardui habent et difficultates habent propter dispendium (*Ibid.* q. 134). Quod tamen si fiat per excessum, ut scilicet plus expendat, quam sit operi proportionatum, est vitium quod græce quidem dicitur *banausia*, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit ; vel dicitur *apyrocalia*, id est sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum ; unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*. Cujus oppositum, est *parvificentia*, quæ deficit a proportione quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus (*Ibid.* q. 135). — 2a 2æ, q. 128 usque ad 135.

Ad alium autem *actum* fortitudinis, qui est *sustinere*, duo requiruntur : quorum *primum* est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponitur *patientia* (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne scilicet ratio ei succumbat (2a 2æ, q. 136, a. 1, in c.), seu *longanimitas ;* quamquam longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia (2a 2æ, q. 136, a. 5, in c.) : sicut enim illa est per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam hæc est per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longin-

* [illegible] S. *Thomas* (*po t* principali) : sicut [illegible]*entia* a Philosopho (4. *Eth.* c. 2, al. 4) [illegible] circa magnos sumptus, *magnanimitas* [illegible], quæ videtur idem esse *fiduciæ*, circa magnos honores.

quum distat. — 2a 2æ, q. 128, a. un., c.; q. 136, a. 1 sqq.— *Aliud* autem quod requiritur ad actum fortitudinis qui est sustinere, est ut ex diuturna difficilium passione non fatigetur usque ad hoc quod desistat ; et quantum ad hoc ponitur *perseverantia* (2a 2æ, q. 128, a. un., c.), ad quam pertinet in difficilibus virtuosis operibus difficultatem sustinere prout necesse est (2a 2æ, q. 137, a. 1, in c.). Quod pertinet etiam ad *constantiam*, secundum hoc quod est firmiter persistere in aliquo bono. Differt tamen constantia a perseverantia in hoc, quod virtus constantiæ proprie facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscunque exterioribus impedimentis ; perseverantia vero facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus (*ibid.* a. 3, c.) ; quod tamen si fiat per excessum et inordinate, *pertinacia* est vel *pervicacia*, secundum quam dicuntur homines pervicaces vel secundum Philosophum in 7. *Eth.* (c. 9, al. 10) ischyrognomones, id est fortis sententiæ, vel idiognomones, id est propriæ sententiæ 1, quia scilicet perseverant in propria sententiæ plus quam oportet (2a 2æ, q. 138, a. 2, c.); sicut *mollities*, quæ per defectum perseverantiæ opponitur, est qua homo recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum ; quod est quasi cedere debili moventi. Non enim judicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti ; nam et parietes cedunt machinæ impellenti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedit aliquibus graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in 7. *Eth.* (c. 7, al. 8), quod si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vel tristitiis vincitur, non est admirabile, sed condonabile si contra tendat (*Ibid.* a. 1, c.). — 2a 2æ, q. 128, a. un., c. ; q. 137 ; q. 138.

Hæc autem duo, scilicet patientia et perseverantia, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius ; si vero ad quascunque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ, ut dictum est, et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali (2a 2æ, q. 128, a. un., c. ; q. 136, a. 4, c. ; q. 137, a, 2, c.) — 2a 2æ, q. 128 usque ad q. 138 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3 ; 3. *Eth.* l. 14 sqq.; 4. *Eth.* l. 1 sqq.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas quamvis non conveniat in materia, convenit tamen in modo, ut dictum est. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod proprietates quæ afferuntur magnanimi, sunt superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur de motibus corporis, sciendum est, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones ; et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat ; sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione ; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit iis, qui de quibuslibet contendere volunt ; quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur. — 2a 2æ, q. 129, a. 3, ad 3 ; 4. *Eth.* l. 10.

Quod autem in sequentibus conditionibus, quæ numerantur ut *vituperabiles*, dicitur primo, quod magnanimus non habet in memoria a quibus recipit beneficia, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod beneficia ab aliquibus recipiat, quin illis majora recompenset : quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde dicit Philosophus (4. *Eth.* c.

3, al. 8) de ipso, quod est retributivus plurimum, a nullo autem aut vix petit, cum tamen beneficium prompte ministret. — Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscunque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum.— Dicitur etiam tertio, quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quæ non sunt, vel neget aliqua magna quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorem magnitudinem : quia, sicut etiam Philosophus (4. *Eth.* c. 3, al. 8) dicit, « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos, qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum ». — Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos : quia omnino vitat adulationem seu simulationem. Unde dicit Philosophus (l. c.), quod non est admirativus nec humaniloquus, id est qui loquatur de rebus humanis in particulari, sed tota ejus intentio est circa communia et divina. Unde nec de se ipso multum loquitur nec de aliis; non enim est laudativus aut vituperativus aliorum. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet. — Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa, non quæcunque, sed bona, id est honesta; nam in omnibus præponit honesta utilibus, tamquam majora; utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui qui magnanimitati repugnat.— 2a 2æ, l. c. ad 5; 4. *Eth.* l. 10.

Ad id vero quod dicitur, quod humilitati opponitur, dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet, et aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo : sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta opera virtutis tendat; et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod se ipsum homo parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimus contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humiliter alios honorat et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Et sic patet, quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes. — 2a 2æ, l. c. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo; et ex hac parte pertinet ad fortitudinem. — 2a 2æ, q. 128, a. un., ad 1.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcunque alia difficilia sive periculosa; et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius, ut dictum est. — *Ibid.* ad 4.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia uno modo dicit continuationem virtutis, et sic est actus omnium virtutum; alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus : quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus prout natum est tristitiam inferre.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 3, sol. 1, ad 4; 2a 2æ, l. c. ad 5.

Ad sextum dicendum, quod fiducia et securitas allatæ a Macrobio sunt quædam perfectiones magnanimitatis seu conditiones; nam *fiducia* importat spem hominis ad magna, *securitas* autem excludit timorem; quæ duo necesse est magnanimum habere. *Constantiam* vero addit, prout sub magnificentia comprehendi potest; oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit,

constantem animum habere. Per *tolerantiam* vero et *firmitatem* intelligit patientiam et perseverantiam. — Quæ vero ab Andronico afferuntur, aut sunt tantum perfectiones earum quas attulimus, aut cum illis coincidunt. *Lenia* enim est idem quod patientia. *Eupsychia* autem, id est animositas, idem videtur esse quod securitas ; dicit enim, quod est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. *Virilitas* autem videtur esse idem quod fiducia. *Magnificentiæ* autem addit *andragathiam* quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas dici potest. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo persistat in exsecutione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exsequatur, quod pertinet ad andragathiam : unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet, quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales, de quibus supra dictum est, reducuntur.— 2a 2æ, q. 128, a. un., ad 6 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 2 et 4.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque, quæ ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, tamen differunt in motivo. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi, quibus homines dicuntur tantum similitudinarie fortes. — 2a 2æ, l. c. ad 7 ; 3. *Sent.* l. c. sol. 3 ; 3. *Eth.* l. 16 et 17.

QUÆSTIO XXII

DE TEMPERANTIA.

Deinde considerandum est de temperantia.

CIRCA QUAM QUÆRUNTUR DUO :

1. Utrum temperantia recte definiatur virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus.
2. Utrum convenienter assignentur partes temperantiæ.

ARTICULUS I

AN RECTE DEFINIATUR TEMPERANTIA VIRTUS MODERATIVA CONCUPISCENTIARUM ET DELECTATIONUM TACTUS.

Videtur quod non recte definiatur temperantia « virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus ».

1. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 1 princ.) ; sed temperantia retrahit a delectationibus ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 2 et al.) : ergo temperantia male definitur virtus moderativa etc. — 2a 2æ, q. 141, a. 1, arg. 1.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut dictum est ; sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes ; multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi : ergo temperantia non est virtus.— *Ibid.* arg. 2.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum ; sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur : ergo male definitur temperantia virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum. — *Ibid.* a. 3, arg. 2.

4. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis ; sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis : ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ ; ergo non bene definitur temperantia virtus moderativa delectationum tactus. — *Ibid.* a. 4, arg. 3.

5. Præterea, sicut in 7. *Eth.* (c. 4, 5, 7, al. 6 et 8) dicitur, circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities ; sed ad delicias videtur pertinere delecta-

tio quæ inest saporibus : ergo temperantia est circa delectationes gustus, non tactus. — *Ibid.* a. 5, arg. 3; 7. *Eth.* l. 4, 5, 7.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. *Eth.* (c. 10, al. 13), quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus. — 2a 2æ, q. 141, a. 4, arg. *Sed contra;* 3. *Eth.* l. 19.

Respondeo dicendum, quod nomen *temperantiæ* dupliciter accipi potest: uno modo secundum communitatem suæ significationis; et sic non est virtus specialis sed generalis, quia nomen temperantiæ significat quandam temperiem, id est moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrænat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam. — 2a 2æ, q. 141, a. 2, c.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod motus passionum animæ est duplex: *unus* quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; *alius* autem, secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. — Primus autem motus præcipue repugnat rationi, per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis; repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari, quæ importunant prosecutionem boni. — Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.— 2a 2æ, q. 141, a. 3, c.

Sicut ergo virtus *fortitudinis,* de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni : — ita etiam *temperantia*, quæ importat moderationem quandam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem ; ex consequenti autem circa tristitias quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum. — 2a 2æ, l. c., a. 3, c. — Et quemadmodum fortitudo est circa timores et audacias, respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura exstinguitur (quæ sunt pericula mortis); — ita etiam oportet quod temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui et natura speciei ; et ideo temperantia est circa delectationes harum operationum. — 2a 2æ, l. c. a. 4, c.

Cui per excessum opponitur *intemperantia*; per defectum vero vitium, quod Philosophus *Eth.* lib. 2 (c. 7) et lib. 3. (c. 11, al. 14) dicit esse innominatum, quia pauci aut nulli reperiuntur qui hoc vitio peccent; dicit autem posse nominari *insensibilitatem,* qua quis omnes delectationes vitat absque ratione, sicut homines agrestes (2. *Eth.* l. 8; 3. *Eth.* l. 21). Nec tamen ex hoc accipitur, quod virginitas, qua quis abstinet ab his delectationibus, sit vitium; ab his enim abstinet secundum rationem rectam : quemadmodum etiam non est vitiosum, quod aliqui milites ab illis abstineant se, ut liberius vacent re-

bus bellicis. (2. *Eth.* l. 2.) — 2a 2æ, q. 142, a. 1, c.

Et per hoc patet, quod bene definiatur temperantia « virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus ». — 2a 2æ, q. 141 et 142 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1 sqq.; 3. *Eth.* l. 19, 20, 21, 22 ; *de Virt. Card.* a. 1, 2, 3.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. — Quia vero homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quæ sunt secundum rationem ; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet, quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen naturæ bestiali non subjectæ rationi. — 2a 2æ, q. 141, a. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicunque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut dictum est, vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis. — *Ibid.* ad 2.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores. — *Ibid.* a. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus : sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum autem propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti ; in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam (sicut cum delectatur homo in solo bene harmonisato), ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ ; unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur. — *Ibid.* a. 4, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum. — *Ibid.* a. 5, ad 3.

ARTICULUS II

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR PARTES TEMPERANTIÆ.

Videtur quod non recte assignentur partes temperantiæ verecundia et honestas, quasi integrales; abstinentia, sobrietas et castitas, subjectivæ ; continentia, clementia et modestia, potentiales.

1. Dicit enim Philosophus 2. *Eth.* (c. 7) et 4. *Eth.* (c. 9, al. 15), quod verecundia non est virtus ; ergo male ponitur pars integralis. — 2a 2æ, q. 144, a. 1, arg. *Sed contra.*

2. Præterea, non est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars et totum ; sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit in 2. *Rhetor.** : ergo honestas non est pars integralis temperantiæ. — 2a 2æ, q. 145, a. 4, arg. 1.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut dicitur in 2. *Eth.* (c. 6 et 7) ;

* 2. *Rhetor.* (sive *de Invent. Rhetor.*) c. 54 ; ed. Taurin. 1823.

sed abstinentia non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur: ergo abstinentia non est virtus ; ergo non bene ponitur pars subjectiva potentiæ. — 2a 2æ, q. 146, a. 1, arg 3.

4. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus a potu ; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas est quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus ; quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus, nec proinde pars subjectiva temperantiæ. — 2a 2æ, q. 149, a. 2, arg. 3.

5. Præterea, castitas non est virtus distincta ab abstinentia ; circa materiam enim unius generis sufficit una virtus ; sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum : cum ergo delectatio circa quam est castitas, et delectatio circa quam est abstinentia, pertineant ad tactum, ex hoc videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia, ac proinde non sit specialis pars temperantiæ.— 2a 2æ, q. 151, a. 3, arg. 1.

6. Præterea, continentia, ut dicit Philosophus 7. *Eth.* c. 1 (2) et 9 (10), dividitur contra virtutem universalem ; ergo non debet poni pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 155, a. 1, arg. 1.

7. Præterea, clementia est diminutiva pœnarum ; hoc autem Philosophus 5. *Eth.* (c. 10. al. 14) attribuit epikiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut dictum est (supra q. 20, a. 3): ergo clementia non est pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 157, a. 3, arg. 1.

8. Præterea, temperantia est circa concupiscentias ; clementia autem respicit iram et vindictam : non ergo debet poni pars temperantiæ. — *Ibid.* arg. 2.

9. Præterea, modestia a modo dicitur ; sed in omnibus virtutibus requiritur modus : ergo modestia est generalis virtus ; ergo non debet poni pars temperantiæ. — 2a 2æ, q. 160, a. 1, arg. 1 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, quæstiunc. 1, arg. 3.

10. *Sed contra :* Andronicus dicit, quod familiares temperantiæ sunt *austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia;* ergo non sufficienter enumerantur partes temperantiæ. — 2a 2æ, q. 143, a. un., arg. 4.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra* dictum est, alicujus virtutis cardinalis tripliciter partes esse dicuntur, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. — Et dicuntur *partes integrales* alicujus virtutis, conditiones quæ necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia,* per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam ; et *honestas,* per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ (2a 2æ, q. 143, a. un., c.). — Harum autem partium *prima* quidem est magis laudabilis quædam passio quam virtus, nisi secundum quod communiter nomen virtutis sumitur pro eo omni quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus (*Ibid.* q. 144, a. 1, c.). *Secunda* vero, proprie loquendo, in omni virtute reperitur ; sed quia, ut ex dictis patet, temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia temperantiæ maxime turpitudinem habent ; ideo honestas, quæ nihil est aliud quam decorum aliquod spiritale, speciali quadam ratione attribuitur temperantiæ tamquam pars ejus non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio. Verecundia vero eidem adjungitur, in quantum est id quod homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates (*Ibid.* q. 145, a. 1 sqq.).

Partes autem *subjectivæ* alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera.

* Quæst. 19, a. 3, in c.

Nam quædam ordinant ad nutrimentum. Et in his quantum ad *cibum* est *abstinentia* (2a 2æ q. 143 a. un., c.), quæ moderatur delectationes ciborum, in quantum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem quam maxime homo desiderat (*Ibid.* q. 146, a. 2). Quantum autem ad *potum* proprie ponitur *sobrietas* (*ibid.* q. 143, a. un., c.), quæ prout specialiter sumitur, attenditur circa potum non quemcunque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest, in quantum ejus usus moderatus multum confert, et modicus excessus multum lædit (*Ibid.* q. 149, a. 1 sqq.). Huic autem utrique virtuti, scilicet abstinentiæ et sobrietati, opponitur *gula*, quæ est inordinatus usus cibi et potus. Quæ dividitur in *commessationem* et *ebrietatem*, quarum prima dicit proprie superfluam et nimis accuratam comestionem secundum conditionem personæ ; secunda vero dicit excessum in usu vini (*Ibid.* q. 148, a. 1 sqq.) — Quædam autem delectationes tactus ordinantur ad vim generativam. Et in his quantum ad actum principalem est *castitas* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ ex hoc nominatur quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philosophum in 3. *Eth.*, et hoc, quia si concupiscentia bene ratione persuadeatur, ad quoddam dominium et ad multum augmentum perveniet. Et hujus ratio est, quia appetitus delectationis est insatiabilis, quinimo quanto plus gustatur, plus concupiscitur ; et inde est quod, sicut puero et insipienti, ita etiam concupiscentiæ propria operatio auget conatum (*Ibid.* q. 151, a. 1 sqq.). Circa circumstantias vero actus est *pudicitia* (*ibid.* q. 143, a. un., c.), a pudore dicta, quod maxime est circa illa de quibus homines magis verecundantur (*Ibid.* q. 151, a. 4, c.). Atque huic utrique virtuti opponitur *luxŭria*, a qua luxuriosus dicitur quasi solutus in voluptates, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 161 ; — Migne t. 8, col. 384) ; et hoc ideo, quia per ejusmodi voluptates maxime anima hominis solvitur (*Ibid.* q. 153 et 154).

Partes autem *potentiales* alicujus virtutis ut principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum, quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observat in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, et refrænationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ sicut virtus ei adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi, alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis, tertio modo in exterioribus rebus. — 2a 2æ, q 143, a. un., c.

Præter motum autem concupiscentiæ, quem refrænat et moderatur temperantia, *tres motus* inveniuntur in *anima* in aliquid tendentes. *Primus* quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis. Et hunc motum refrænat *continentia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ in tantum habet de ratione virtutis, in quantum scilicet per illam ratio firmatur contra passiones insurgentes, ne ab eis deducatur ; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in 4. *Eth.* (c. ult.), quod continentia non est virtus, sed mixta, in quantum scilicet habet aliquid de virtute, obfirmando voluntatem contra impetum passionis, et deficit in aliquo a virtute, in quantum patitur concupiscentias pravas vehementes (2a 2æ, q. 155 ; 4. *Eth.* l. ult.). Huic autem opponitur *incontinentia*, in hoc distincta ab *intemperantia*, quod in eo qui est incontinens, volun-

tas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione vehementi ; in eo autem qui est intemperatus voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim pœnitet transeunte passione; quod non accidit de intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati facta est ei connaturalis secundum habitum. Et inde est quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta æstimatio de fine, ut dicit Philosophus 7. *Eth.* (c. 8, al. 9). Hinc etiam patet, quod continentia et incontinentia non sunt in concupiscibili sicut in subjecto: quia omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione, quam habet cum subjicitur opposito vitio ; concupiscibilis autem eodem modo se habet. — 2a 2æ, q. 155 et 156 ; 7. *Eth.* l. 7, 8, 9, 10.

Alius autem *motus* interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ, quæ ipsam consequitur ; et hunc motum moderatur seu refrænat *humilitas* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ temperat animum, ne immoderate tendat in excelsa. Cui opponitur *superbia*, quæ est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus. *Superbus* enim dicitur, qui *super* vult videri quam est, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (l. 10, n. 248 ; — Migne PP. L. t. 82, col. 393). — 2a 2æ, q. 161, a. 1, c. ; q. 162, a. 1, c.

Tertius motus est iræ tendens in vindictam, quem refrænat *mansuetudo* sive *clementia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ quidem in quantum refrænant impetum iræ, concurrunt in eundem effectum ; differunt tamen ab invicem, in quantum mansuetudo proprie diminuit passionem iræ, in qua si excedatur, est vitium *iræ* sive *iracundiæ*, quæ est inordinatus appetitus vindictæ. Clementia autem est moderativa exterioris punitionis; in qua si excedatur, dicitur esse *crudelitas ;* quæ in hoc a *sævitia* seu *feritate* distinguitur, quod hæc in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectetur in hominum cruciatu.— 2a 2æ, q. 157, a. 1, c. ; q. 158, a. 1 et 2; q. 159, a. 1 et 2.

Circa *motus* autem *corporales* moderationem et refrænationem facit *modestia* (2a 2æ, q. 143, a. un., c.), quæ in hoc differt a temperantia, quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrænare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent.

Quæ quidem præcipue videntur esse quatuor. Quorum *unum* est motus animi ad aliquam excellentiam ; quam moderatur *humilitas*, de qua jam dictum est.

Secundum est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur *curiositati* (*ibid.* q. 160, a. 1 et 2) ; licet enim veritatis cognitio per se bona sit, ipse tamen appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem (*Ibid.* q. 167, a. 1, c.).

Tertium autem est, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant tam in his quæ serio quam in his quæ ludo aguntur (*ibid.* q. 161, a. 2, c.) ; et circa hoc est virtus quam Philosophus (4. *Eth.*, c. 8, al. 14) vocat *eutrapeliam.* Dicitur autem aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium : quia sicut homo indiget quiete corporali, ad corporis refocillationem, ita etiam ex parte animæ, in cujus operationibus tanto magis fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per quietem corporis, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, quæ consistit in dictis vel factis, quæ quatenus in illis non quæritur nisi delectatio animæ, vo-

cantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti quasi ad quandam animæ quietem. — 2a 2æ, q. 168, a. 2, c.— Circa quæ tamen videntur esse tria præcipue cavenda. Quorum *primum* et principale est, quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. *Aliud* autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in 1. *de Officiis* (c. 20, n. 85 ; — Migne t. 16, col. 49) : « Caveamus, ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam quasi concentum quendam bonorum operum ». Unde in joco semper aliquid probi ingenii elucere debet. *Tertio* autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus (2a 2æ, q. 168, a. 2, c.). Et si unum istorum prætermittatur, erit vitium oppositum per excessum eutrapeliæ, quod vocat Philosophus (2. *Eth.* c. 7) *bomolochiam*, nos autem *scurrilitatem* dicere possumus, qua quis nihil aliud quærit quam risum facere et sua et aliorum dicta et facta convertere in risum ; et talia dicit, quorum nullum diceret homo gratiosus et virtuosus, sed nec audiret. Qui vero in his ludicris et jocosis deficit, vocatur agrestis, quod inutilis sit ad tales collocutiones ludicras ; nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur, quod vitium est, licet minus quam scurrilitas. — 2. *Eth.* l. 9 ; 4. *Eth.* l. 16.

Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et in aliis ejusmodi, circa quem multiplex virtus et vitium esse contingit, quæ communi nomine *modestiæ* aut *immodestiæ* appellantur (2a 2æ, q. 169, a. 1 et 2). — 2a 2æ, qq. 143 usque ad 169 ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2 ; 3. *Eth.* l. 19 sqq. ; 4. *Eth.* l 16 et 17 ; 7. *Eth.* l. 4 sqq.

Ad primum patet solutio ex dictis (in c.).

Ad secundum dicendum, quod temperantia ponitur pro subjectiva parte honesti, prout sumitur in sua communitate, sicut dictum est ; sic autem non ponitur temperantiæ pars. — 2a 2æ, q. 145, a. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis ; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu, et tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam. — 2a 2æ, q. 146, a. 1, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum ; et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem ; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum. — 2a 2æ, q. 149, a. 2, ad 3.

Ad quintum dicendum, quod temperantia non consistit simpliciter circa delectationes tactus quantum ad judicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3. *Eth.* (c. 10, al. 13) ; est autem alia ratio utendi tangibilibus, puta cibis et potibus et aliis ; et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sit unus sensus. — 2a 2æ, q. 151, a. 3. ad 1.

Ad sextum dicendum, quod continentia tripliciter dicitur : *uno* modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quæ a passionibus excellentibus nondum edomitis refrænat ; et est circa eadem ac temperantia, ut in 7. *Eth.* (c. 9, al. 10) dicitur ; sic enim Philosophus continentiam accipit ; et differt a temperantia in hoc

quod temperatus hujusmodi passiones non patitur ; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod est bonum non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem. Et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis. *Alio* modo dicitur continentia, secundum quam homo se refrænat non solum ab illicitis delectationibus, sed etiam a licitis ; et sic dicit quendam perfectum statum temperantiæ, sicut virginitas ; unde reducitur ad temperantiam per modum partis subjectivæ. *Tertio* modo dicitur continentia, per quam reducimus animum a quibuslibet concupiscentiis ; et hanc acceptionem ponit etiam Philosophus 7. *Eth.* (l. c.) ; unde sic ponitur pars temperantiæ, in quantum modum temperantiæ servat etiam circa alienum. — 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, quæstiunc. 1, ad 1 ; 2a 2æ, q. 155, a. 1, ad 1.

Ad septimum dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda : quorum *unum* est ut diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis ; et secundum hoc pertinet ad epikiam. *Aliud* autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum ; et hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca 2. *de Clementia* * dicit, quod clementia est temperantia animi, in potestate ulciscendi. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca**, quod clementia est quædam lenitas animi ; nam, e converso, austeritas animi videtur esse in eo quod non veretur alios contristare. — 2a 2æ, q. 157, a. 3, ad 1.

Ad octavum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam ; clementia autem convenit cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniat in materia. — *Ibid.* ad 2.

Ad nonum dicendum, quod nomen communius quandoque appropriatur iis quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam et modus qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit. — 2a 2æ, q. 160, a. 1, ad 1. — *Vel dic,* quod modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia, secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus partibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur ; et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam Philosophus (4. *Eth.* c. 8, al 14) ponit, quia etiam in ludicris, in quibus est difficilius, modum non excedit.— 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 3.

Ad decimum dicendum, quod Andronicus modestiam in tria dividit. Ad quam primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere ; et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quod homo in eo quod agit decentiam observet ; et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscunque aliis ; et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. — Circa exteriora vero moderatio dupliciter est adhibenda : primo quidem ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur *per se sufficientia* seu *parcitas ;* secundo ut non nimis exquisita homo requirat, et quantum ad hoc ponitur *simplicitas*. — 2a 2æ, q. 143, a. un., c. ; 3. *Sent.* dist. 33, q. 3, a. 2, sol. 3.

* Cap. 3 (ed. Taurin. 1828, p. 250).

** Ibid. : dici potest (clementia) et inclinatio animi ad lenitatem in pœna exigenda.

QUÆSTIO ULTIMA

DE VIRTUTE HEROICA.

Post considerationem de quatuor virtutibus cardinalibus, ad complendum totum hoc opus morale, sequitur considerare de virtute heroica.

CIRCA QUAM QUÆRITUR UNUM :

AN SIT VIRTUS HEROICA.

Videtur quod non detur virtus heroica.

1. Vel enim est virtus communis vel aliqua ex virtutibus specialibus ; non est autem una ex virtutibus specialibus, inter relatas enim enumerari debuisset ; non potest etiam esse communis virtus, commune enim non reperitur nisi in suis particularibus : ergo non datur aliqua virtus heroica. — 7. *Eth.* l. 1.

2. Præterea, omnis virtus habet aliquod vitium sibi oppositum ; at virtutis heroicæ convenienter oppositum assignari non potest. Oppositum enim virtutis consistit in excessu vel in defectu. In excessu autem virtuti heroicæ nihil opponitur ; dicitur enim in hoc consistere quod modum humanum excedat. Nec etiam per defectum ; deficere enim ita quod aliquis supra humanum modum non excedat, non est vitium. Ergo non potest convenienter assignari oppositum heroicæ virtutis. Ergo videtur quod non detur virtus heroica. — *Ibid.*

Sed contra est, quod Philosophus 7. *Eth.* (c. 1) contra virtutem simpliciter dictam dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam homo fit quasi Deus. — 7. *Eth.* l. 1 ; 1a 2æ, q. 68, a. 1, ad 1.

Respondeo dicendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur (1a 2æ, q. 55, a. 3 et 4 ; q. 68, a. 1, c.) ; — loquentes tantum in morali materia de virtute intelligimus de virtute *humana*, quæ quidem ad operationem humanam bene agendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter : — *primo* ex potentia eliciente vel imperante operationem: sicut operatio rationis, vel alicujus potentiæ quæ obedit rationi, quia ratione habet homo quod sit homo ; nutrire autem et sentire, non sunt operationes hominis in quantum est homo, sed in quantum est vivum et animal. Et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas, in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanæ. — *Secundo* dicitur operatio humana ex materia vel objecto, sicut illa, quæ habet pro objecto passiones sive operationes humanas ; sic enim virtutes morales proprie virtutes humanæ dicuntur. Unde dicit Philosophus 10. *Eth.**, quod opus speculativæ virtutis est magis divinum quam humanum, quia habet necessaria et æterna pro materia, non autem humana. — *Tertio* operatio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo sumptis etiam modus humanus servatur. Si autem ea quæ hominis sunt, supra humanum modum quis exsequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo *divina*. Unde Philosophus in 7. *Eth.* (c. 1) contra virtutem simpliciter, dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. — 1a 2æ, q. 68, a. 1, ad 1 ; 2a 2æ, q. 159, a. 2, ad 1 ; 3a, q. 7, a. 2, ad 2.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta, quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivæ partis aliquando corrumpuntur in homine usque ad similitudinem bestia-

* Cap. 8. Cf. S. Thomas 10. *Eth.* l. 12.

rum, unde vocantur bestiales, supra humanam malitiam ; ita etiam rationalis pars quandoque perficitur in homine, et formatur ultra communem modum humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, in quo consistit *divina* virtus, supra humanam virtutem et communem, seu *heroica*. Heroes enim gentiles vocabant animas defunctorum virorum insignium, quos etiam esse deificatos dicebant. — 7. *Eth.* l. 1 ; cf. expos. epist. *ad Galat.* c. 5, lect. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus heroica vel divina non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quoddam altiori modo, quam communiter omnibus competat. — 3a, q. 7, a. 2, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod oppositum virtutis heroicæ est bestialitas, qua homines dicuntur bestiales. Tres autem modos ponit Philosophus, secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros, qui rationalibus legibus non utuntur, propter malam communem consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter ægritudines et orbitates, id est amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiæ (7. *Eth.* l. 1). — Quod ut intelligatur, præter ea quæ de moralibus supra dicta sunt, ab alio principio resumendum, ut dicamus, quod eorum quæ sunt circa mores fugienda, tres species sunt, scilicet malitia, incontinentia et bestialitas. Et horum quidem differentiam oportet sic accipere. Cum enim bona actio non sit sine ratione practica et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus, et ratio practica remaneat recta, erit *incontinentia*, quæ scilicet est quando aliquis rectam æstimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. — Si vero in tantum invalescat appetitus perversitas, ut rationi dominetur, ratio sequitur id quo appetitus corruptus inclinat, sicut principium quoddam, æstimans illud ut finem optimum. Unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dicitur 5. *Eth.* (c. 8, al. 10). Unde talis dispositio dicitur *malitia* (5. *Eth.* l. 13). — Est autem considerandum, quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei : sicut ægritudo corporalis in homine contingit ex hoc quod corrumpitur humorum proportio debita huic homini. Et similiter perversitas appetitus, qui interdum rationem pervertit, in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio humanarum affectionum. Talis autem corruptio non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, ut patet de temperantia humorum in corpore humano. Salvatur enim natura humana cum majori vel minori caliditate ; et similiter contemperantia vitæ humanæ salvatur secundum diversas materias affectionum. *Uno* igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia ita, quod non procedat extra limites humanæ vitæ ; et tunc dicetur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut ægritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. *Alio* modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum ita, quod progrediatur extra limites humanæ vitæ, in similitudinem affectionum alicujus bestiæ, puta leonis aut porci ; et hoc est quod vocatur *bestialitas* (7. *Eth.* l. 1). Ex quo contingit quod quosdam superexcellenter diffamamus dicentes eos bestiales. Sed sicut virtus divina seu heroica raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis. — 7. *Eth.* l. 1.

Et sic cum laude Dei finimus Philosophiam moralem, qui sit benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ IN HAC TERTIA PARTE SUMMÆ PHILOSOPHICÆ

E D. THOMÆ DOCTRINA CONTINENTUR

QUÆSTIO I

DE PHILOSOPHIA MORALI, QUALIS SIT ET AD QUÆ SE EXTENDAT

Art. I. — Utrum subjectum Philosophiæ moralis sit actio humana ordinata in finem 1
II. — Utrum Philosophia moralis recte dividatur in monasticam, œconomicam et politicam. . 3
III. — Utrum scientia civilis seu politica præemineat omnibus scientiis activis 5
IV. — Utrum Philosophia moralis sit idem atque prudentia . . . 6
V. — Utrum Philosophia moralis sit scientia 7

QUÆSTIO II

DE BONO

Art. I. — Utrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt . . 9
II. — Utrum bonum habeat rationem causæ finalis 11
III. — Utrum bonum recte dividatur per honestum, utile et delectabile. 12

QUÆSTIO IV

DE ULTIMO FINE IN COMMUNI

Art. I. — Utrum sit aliquis finis ultimus actionum humanarum. . . 13
II. — Utrum possit aliquis simul plures ultimos fines intendere. 14
III. — Utrum Deus sit ultimus finis. . 16
IV. — Utrum omnia appetant ultimum finem 17

QUÆSTIO III

DE FINE OBJECTIVO SEU BEATITUDINE OBJECTIVA

Art. I. — Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato 19

QUÆSTIO V

DE BEATITUDINE FORMALI

Art. I. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione. . . . 22

Art. II. — Utrum beatitudo formalis consistat etiam in operatione sensitivæ partis, an intellectivæ tantum 23
III. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione voluntatis. 25
IV. — Utrum beatitudo formalis consistat in operatione intellectus 28
V. — Utrum in hac vita possimus consequi beatitudinem. . . 32

QUÆSTIO VI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO ET CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM

Art. I. — Utrum recte definiatur a Philosopho voluntarium et involuntarium 35
II. — Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ actuum humanorum 38

QUÆSTIO VII

DE VOLUNTATE

Art. I. — Utrum aliqua potentia animæ moveat voluntatem. 41
II.— Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio 43

QUÆSTIO VIII

DE ACTIBUS A VOLUNTATE ELICITIS

Art. I. — Utrum recte assignentur actus a voluntate eliciti 46
II. — Utrum intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem 48
III. — Utrum frui conveniat omnibus rebus 50
IV. — Utrum electio sit appetitus præconsiliativus . . . 51
V. — Utrum consilium sit inquisitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur in ordine ad finem 54
VI. — Utrum consensus sit actus appetitivæ virtutis de iis quæ sunt ad finem, pertinens solum ad superiorem animæ partem. 56
VII. — Utrum usus sit actus voluntatis ejus quod est ad finem, subsequens electionem . . 57

QUÆSTIO IX

DE ACTIBUS A VOLUNTATE IMPERATIS

Art. I. — Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis. 60
II. — Utrum actus rationis, voluntatis, appetitus sensitivi et exteriorum membrorum imperentur 61

QUÆSTIO X

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM

Art. I. — Utrum convenienter assignentur diversæ bonitates actus. . . 64
II. — Utrum sint aliqui actus indifferentes 66
III. — Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto 68
IV. — Utrum bonitas et malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis. . 70

QUÆSTIO XI

DE PASSIONIBUS SECUNDUM SE

Art. I. — Utrum passio sit tantum in parte appetitiva sentitiva. . 73
II. — Utrum contrarietas et diversitas inter passiones attendatur secundum bonum et malum. 75
III. — Utrum omnis passio sit mala moraliter 78
IV. { 1. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis 80
2. Utrum amor sit prima passionum 80 }

QUÆSTIO XII

DE PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS

Art. I. { 1. Utrum amor sit passio concupiscibilis 83
2. Utrum habeat pro causa bonum, cognitionem et similitudinem 83
3. Utrum habeat pro effectibus unionem, mutuam inhæsionem, ecstasim et zelum . . 83 }
II. — Utrum odium sit dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum 88

Art. III. — Utrum concupiscentia sit specialis passio in appetitu sensitivo 90
IV. — Utrum delectatio sit passio in appetitu sensitivo 91
V. — Utrum tristitia sit passio appetitus sensitivi 95

QUÆSTIO XIII

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS

Art. I. — Utrum spes et desperatio sint passiones in irascibili . . . 98
II. — Utrum timor et audacia sint passiones in irascibili . . . 100
III. — Utrum ira sit specialis passio vis irascibilis, qua appetitur vindicta 103

QUÆSTIO XIV

DE HABITIBUS SECUNDUM SE

Art. I. — Utrum necessarii sint habitus. 105
II. — Utrum habitus recte definiatur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud. 108
III. — Utrum solæ facultates animæ spirituales sint subjectum habitus 109
IV. — Utrum habitus causentur ex actibus 112
V. — Utrum quilibet actus augeat habitum 115
VI. — Utrum per actus cessationem diminuantur vel corrumpantur habitus. 116
VII. — Utrum habitus distinguantur secundum objecta 119

QUÆSTIO XV

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

Art. I. — Utrum virtus sit habitus. . . 120
II. — Utrum voluntas sit subjectum virtutis, an etiam potentia intellectiva, an irascibilis et concupiscibilis, an potentiæ apprehensivæ sensitivæ . . 124
III. — Utrum virtutes recte distinguantur 127
IV. — Utrum virtutes consistant in medio 131
Art. V. — Utrum sit connexio inter virtutes morales et intellectuales. 133
VI. — Utrum virtus insit nobis a natura 135

QUÆSTIO XVI

DE VIRTUTE MORALI

Art. I. — Utrum virtus moralis recte definiatur a Philosopho 138
II. — Utrum virtus moralis sit circa passiones 140
III. — Utrum virtus moralis sit una tantum 141
IV. — Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum 145
V. — Utrum virtutes morales sint connexæ 147
VI. — Utrum virtutes sint æquales . 150

QUÆSTIO XVII

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS IN GENERE

Art. I. { 1. Utrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales. . . 153
2. Utrum sint tantum quatuor. . 153 }
II. — Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam 156

QUÆSTIO XVIII

DE SYNTERESI

Art. I. — Utrum synteresis sit potentia vel habitus 158
II. — Utrum synteresis possit peccare 163
III. — Utrum synteresis in aliquo exstinguatur 164

QUÆSTIO XIX

DE PRUDENTIA

Art. I. — Utrum prudentia recte definiatur a Philosopho habitus cum vera ratione activus etc. . . 166
II. — Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus 167
III. — Utrum recte assignentur partes integrales prudentiæ . . . 168

Art. IV. — Utrum recte assignentur partes subjectivæ prudentiæ . . . 173
V. — Utrum recte assignentur partes potentiales prudentiæ . . . 175
VI. — Utrum recte enumerentur vitia opposita prudentiæ 177

QUÆSTIO XX

DE JUSTITIA

Art. I. — Utrum justitia recte definiatur a juris peritis perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi . . . 181
II. 1. Utrum justitia semper sit ad alterum 182
2. Utrum sit circa operationes. . 182
3. Utrum justitiæ medium sit medium rei. 183
4. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales. . . . 183
III. — Utrum recte dividatur justitia in legalem, particularem ac epikiam, et particularis in distributivam et commutativam 185
IV. — Utrum recte assignentur virtutes justitiæ annexæ 190
Art. V. — Utrum aliquis possit pati injustum volens 194

QUÆSTIO XXI

DE FORTITUDINE

Art. I. — Utrum recte definiatur fortitudo virtus irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa mortem. . . 195
II. — Utrum recte enumerentur partes fortitudinis 198

QUÆSTIO XXII

DE TEMPERANTIA

Art. I. — Utrum temperantia recte definiatur virtus moderativa concupiscentiarum et delectationum tactus. 203
II. — Utrum convenienter assignentur partes temperantiæ . . 205

QUÆSTIO XXIII

DE VIRTUTE HEROICA

An sit virtus heroïca 211

ADDENDA ET CORRIGENDA.

Pag. 103, a lin. 20 supra : *addatur in titulo articuli :* qua appetitur vindicta.
171, a — 6 infra : in 1. *Eth.* — *annotetur :* Cap. 4, al. 2. Cf. S. Thom. 1. *Eth.* l. 4.
207, a — 15 » : in 3. *Eth.* — *annotetur :* Cap. ult. Cf. S. Thom. 3. *Eth.* l. 22.

196.82
AL 4
ALAMANNUS C 15049
AUTHOR
Summa Philosophiae, III,1
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Schallert DEC 3
STORAGE - CBPL
150